Bausteine

Felix Dahn

GERMANY

Bausteine.

Gesammelte kleine Schriften

von

Felix Dahn.

Vierte Reihe: Zweite Schicht.

Philosophische Studien.



Berlin 1883.
Verlag von Otto Janke.

Philosophische Studien

von

Felix Dahn.



Berlin 1883.
Otto Janke.

Herrn

Professor **Eduard Zeller** in Berlin,

dem verehrten Lehrer,

und

Demetrius Sturdza in Bukarest,

dem Jugendgenossen solcher Studien

zugeeignet.

Inhaltsverzeichniß.

Ueber den Phaedon des Platon.

Der große Kampf der gegensätzlichen Principien in der Philosophie, des Idealismus und des Realismus, ist in der bisherigen Entwicklung der Wissenschaft nicht ausgeglichen und wird, weil er selbst nur die Erscheinung und Bethätigung eines im Wesen des Menschen wie in dem Begriff der Welt liegenden Gegensatzes ist, nie zum vollkommenen Friedens-Schluß gelangen. Einerseits wird der Mensch vermöge der ihm innewohnenden Ideal-Kraft sich immer aus dem Gebiet des Endlichen und Einzelnen zu dem Unendlichen und Allgemeinen erheben und nur durch die Vertiefung in das Absolute seine Befriedigung finden: anderseits wird sich die Objectivität des natürlichen Seins, die umgebende Vielheit des Concreten in ihrem unabweislichen Recht immer geltend machen und das Materielle in seinem Unterschied vom Geistigen selbständig begriffen zu werden verlangen. Der Fortschritt auf dem Wege zur Wahrheit kann nun nicht in einer äußerlichen Verbindung der Gegensätze bestehen, sondern die relative Berechtigung beider muß in einer lebendigen, innern Einheit anerkannt werden: der Idealismus soll real und der Realismus soll ideal werden. Diese allgemeine Formel muß sich aber mit concretem Inhalt erfüllen: und wenn die Aufgabe der Speculation in dieser Weise gestellt worden, ist eben das Wie? der Ausführung der bestrittene Punct.

Jedesfalls ist dabei der historische Weg das sicherste Mittel, zu einer klaren, unbefangenen Einsicht in die Entwicklung und jetzige Gestalt der philosophischen Probleme zu gelangen. Denn die Geschichte der Wissenschaft als ein einheitliches, großes Ganze fassen zu müssen, welches die gesammten Materialien für den Fortbau in sich schließt und nur auf der lebendigen Grundlage seiner Vorstufen der Vollendung entgegenschreiten kann, darf als unbestrittene Thatsache des philosophischen Bewußtseins gelten. — Um jene organische Einheit der principiellen Gegensätze zu ermöglichen, bedarf es der gründlichen historischen Kenntniß des Wesens und der Eigenthümlichkeit des Idealismus wie des Realismus, wie sich dieselben in den verschiedenen Erscheinungen des einen oder andern Princips, je nach Zeit und Persönlichkeit modificirt, erwiesen haben. Vor allen idealistischen Systemen aber hat die platonische Philosophie die glanzvolle Macht und die kraftlose Ohnmacht jenes Princips, die begeisternde Erhabenheit und die demüthigende Unzulänglichkeit desselben am Klarsten und Einfachsten dargestellt, theils wegen des unmittelbaren Charakters der antiken Philosophie überhaupt, theils wegen der consequenten Durchführung ihres Grundgedankens, aus welchem sicher und durchsichtig alle einzelnen Lehren fließen. Unter den platonischen Dialogen bildet „Phaedon“ den lebendigen Mittelpunct des Systems, sofern er, alle Hauptlehren der platonischen Philosophie in größerer oder minderer Ausbildung vereinend, sie gleichsam als der Mikrokosmus der platonischen Gedankenwelt in Inhalt und Form zu reicher Blüthe entfaltet, wie in ähnlich umfassender Weise nur der „Phaedrus“ die ersten Keime und die Schlußwerke, die Republik und der Timaeus, die edle Goldfrucht platonischer Weisheit in voller Reife darbieten. Daher scheint an Phaedon die platonische Philosophie gut in nuce dargestellt werden zu können und eine Bearbeitung desselben vom obigen Gesichtspunct aus dem allgemein-philosophischen Interesse nicht zu ferne zu liegen. Die Ausführung gliedert sich von selbst nach dem Organismus der platonischen Philosophie in die Untersuchung über den dialektischen, physischen und ethischen Gehalt des Dialogs, welcher eine allgemeine Betrachtung über die Kunst-Form der platonischen Dialoge und insbesondere des Phaedon vorausgeschickt werden muß. Das Rein-Philologische konnte bei einer philosophischen Arbeit nur als Mittel zum Zweck in Betracht kommen.

I.

Ueber die Kunst-Form der platonischen Dialoge im Allgemeinen und des Phaedon im Besondern.

Die allgemeine Bewunderung, welche von jeher Platon auch außerhalb des Kreises der strengen Wissenschaft geworden, und der mächtige Einfluß, welchen er auf die Bildung in ihren manchfachen Gebieten geübt, ist zum großen Theil in der poetischen Form seiner Darstellung begründet. Leicht verständlich, ohne tiefere Einweihung in eine eigenthümliche Schulsprache zu erfordern, der Phantasie uud dem Gefühl zugänglich und nahe liegend, gewährte die platonische Philosophie ebenso ästhetischen Genuß als wissenschaftliche Belehrung und schien die Goldfrucht der Wahrheit aus der silbernen Schale der Schönheit zu spenden. Daher beruft man sich vielfach auf dies Beispiel, wenn man an die Philosophen unserer Zeit die Anforderung stellt, ihre Lehre nicht in der Form des streng systematischen Begriffes, sondern in dem gefälligen und auch den Laien nicht ausschließenden Gewande der Kunst, der Poesie vorzutragen. So lang die Philosophie die farblose Sprache der Abstraction rede, werde sie immer nur ein esoterisches Privilegium weniger Eingeweihter bleiben, und ihre Aufschlüsse über die wichtigsten Fragen der Menschheit nur einer geistigen Aristokratie verständlich sein.

Dadurch scheide sie sich aus von den lebendigen Strömungen in dem Bette des nationalen Geistes und beraube sich selbst aller praktischen Einwirkung auf ihre Zeit: sie sehe in müßiger Betrachtung die handelnde Geschichte an sich vorüber schreiten, und wie sie dadurch ihrer Nation den schuldigen Beitrag zur allgemeinen Entwicklung vorenthalte, entziehe sie sich selbst die frische Nahrung aus ihren natürlichen Wurzeln in dem Geiste der Gegenwart und vertrockne in veralteten Theorien. Sie solle, wie die Kunst, ihren Gedankengehalt in eine allgemeinere, populäre Form kleiden, etwa in Dialog oder Lehrgedicht erscheinen, wie Platon gezeigt, und sich dadurch ein Reich in den weitesten Grenzen der Bildung erwerben. Diesem Verlangen steht vielfach das Bestreben der Philosophen gegenüber, statt sich dem populären Bewußtsein zu nähern, auch die gewöhnliche abstracte Sprache der Wissenschaft noch zu überflügeln und

sie klagen, daß das Wort dem Bedürfniß des sich stets mehr sublimirenden Gedankens und den sich immer mehr verfeinernden Begriffsbeziehungen nicht mehr entspreche. Eine entscheidende Lösung dieser Frage kann nur von dem Begriff der Wissenschaft ausgehen und wird dann als eine principielle zugleich das vielfach verschieden beurtheilte Verhältniß von Form und Inhalt in der platonischen Philosophie feststellen.

Es gründet in dem Wesen der Menschen als des relativen Geistes, daß jede Aeußerung seiner Idealkraft nur durch Mittel und in Form des Sinnlichen geschehen kann. Es ist dies die Schranke, welche zugleich seine Freiheit und so wenig eine Demüthigung ist als es eine Herabwürdigung des Absoluten sein kann, die Nothwendigkeit von dessen Objectivirung in der Welt zu begreifen. In den unmittelbaren, dem natürlichen Leben näher stehenden Bethätigungen des Geistes ist auch die sinnliche Form seiner Erscheinung eine mehr äußerliche, stoffliche, materielle. So sind die Ausdrücke der dem Natürlichen noch nächst verwandten Selenbewegungen von Schmerz, Freude, Staunen, Furcht ꝛc. nur der schallende Schrei, von dem Ausbruch des thierischen Lebensgefühles wenig verschieden. So läßt sich eine Stufenleiter in den Künsten verfolgen, welche allmählich von der schweren mechanischen Aeußerlichkeit des Stoffs gemäß der Erhebung des idealen Inhalts auch zu einer innerlichen, leichten Zartheit des sinnlichen Substrats aufsteigt, von dem Stein zu Farbe und Ton hinaufleitet bis sich zuletzt die oberste Stufe die Poesie in dem innigen Klang des Wortes vergeistigt. Aber auch der scheinbar formlose Gedanke und der von Concretheit enthobene Begriff kann die Schranke, die dem Menschen in seiner Natur gezogen ist, nicht überfliegen und die Sprache, das Wort bleibt die nothwendige sinnliche Form auch des wissenschaftlichen Begriffes, welche er nicht erst etwa bei seiner Mittheilung und Aeußerung anlegt; sie begleitet vielmehr und bedingt sein leises Werden selbst und kleidet auch die vermeintlich reine Abstraction in die Hülle von der Erfahrung und dem Realen abgeborgten Bildern und Zeichen. Daher ist auch die Philosophie an das Maß der Sprache gebunden und ein Begriff, der sich nicht in das Wort kleiden will, ist kein Begriff, aber auch nichts Höheres, sondern ein trübes Phantasma, das sich selbst nicht zum Bewußtsein gekommen ist. Somit also

hat die Wissenschaft mit der Kunst gemein: als eine Menschenthat sind beide an die Form sinnlicher Erscheinung des idealen Inhalts gebunden. Aber das Element der Wissenschaft als solcher ist die Einheit, Allgemeinheit und Nothwendigkeit des Begriffs, durch dessen sichtende Kraft sie sich gerade aus der unmittelbaren Anschauung der Kunst, des Gefühls der Religion wie von der zwitterhaften Reflexions-Weise der gewöhnlichen Verstandesbildung unterscheidet. Die Einheit des Begriffs erfordert die systematische Darstellung, die Allgemeinheit des Begriffs die Abstraction von dem Concreten und endlich die Nothwendigkeit des Begriffs fordert die strenge Form des Schlusses. Damit sind die nothwendigen Elemente poetischer Darstellung, die bunte Fülle des Einzelnen, die freie Bewegung des Zufälligen und das willkürliche Spiel der Phantasie ausgeschieden, ist der wesentliche Unterschied der wissenschaftlichen von der populären wie von der poetischen Form des Gedankens gesetzt und das unbedingte Postulat an wissenschaftliche Wahrheit gestellt, auf der Stufe ihrer Vollendung nicht in poetischer oder irgend andrer als begrifflich-systematischer Form zu erscheinen. Es ist auch keineswegs die Form für das Wesen des Inhalts gleichgültig, sondern beide stehen in lebhafter Wechselwirkung. Nicht nur das Aeußere, sondern auch das Innere des Gedankens wird verändert, wenn er aus der poetischen in die Begriffs-Sprache übersetzt wird. Da nun der Geist nur in poetischer Entwicklung von Innen heraus sich bildet, und eine höhere Stufe des Bewußtseins einnimmt, ehe er durch die niedere hindurchgegangen, so führt auch der Weg zur Wissenschaft, zur Philosophie wie durch die Religion, so durch die Kunst, durch die Poesie und es ist nothwendig, daß jede ursprüngliche Philosophie, je jünger, je unmittelbarer sie ist, desto näher steht der künstlerischen Form und der poetischen Färbung des Inhalts. Wie daher der hellenischen Philosophie nach ihren historischen Voraussetzungen eine poetische Form in ihren Anfängen allein die dem Inhalt entsprechende war, so ist es ein Anachronismus, unsere ausgewachsene, großjährige Philosophie wieder in die verwachsenen Gewande ihrer hellenischen Jugend kleiden zu wollen. Jene Klagen über die äußere Wirkungslosigkeit und das innere Absterben der Philosophie wegen ihrer wissenschaftlichen Form müssen daher nothwendig apriori als nichtig abgewiesen werden: was dem Begriff gemäß ist, kann nicht wirkungs-

los und todt sein: denn nur im Begriff ist geistige Wirkung und geistiges Leben. Die Erfahrung erweist auch, daß die Philosophie keineswegs müßig neben der allgemeinen Geschichte hergegangen, daß sie vielmehr in die Entwicklung derselben vielfach eingegriffen und umgekehrt aus ihrer Zeitbildung wieder häufig die besondere Färbung ihrer Theorien gezogen. Die Statsphilosophie des XVI. und XVII. Jahrhunderts wird mächtig, ja allein angeregt und fortgerissen durch die großen praktischen Probleme der damaligen Politik (Reformation, englische Reformation,) und die französische Revolution steht in lebendigster Verbindung mit der vorhergehenden und gleichzeitigen Philosophie. Der Atomismus der französischen Materialisten ebenso als der ideale Atomismus der Leibnitzischen Monadologie entspricht dem desorganisirenden Charakter des 18. Jahrhunderts, der Ueberhebung des Individuums über das Allgemeine in Politik und Religion. So steht auch die deutsche Philosophie von Kant bis in die Ausläufer der Hegel'schen Schule im lebendigen Verkehr mit der allgemeinen Zeitbildung und ihren beselenden Interessen.[1])

Ebendarum sind die Versuche einzelner Philosophen, wie Solger's und früher Mendelssohn's, die dialogische Form für die Speculation zu erneuern, als unverträglich mit der entwickelten Reife der Wissenschaft gescheitert: eine künstlerische Gestaltung der Philosophie, wie die der platonischen, kann nur auf einer früheren Stufe der Entwicklung berechtigt und möglich erscheinen. Die Bedeutung dieser poetischen Form für die platonische Philosophie ist nun vielfach verschieden aufgefaßt worden, je nachdem man auf die ästhetische oder auf die wissenschaftliche Seite mehr Gewicht legte. Das Extrem der ersten Richtung bildet die Auffassung von Ast,[2]) welcher, zunächst in Polemik gegen die Schleiermacherische Darstellung der platonischen Dialoge, gegen die dort vorausgesetzte systematische Absichtlichkeit der Composition das freie künstlerische Element der „platonischen Muse" hervorhob, aber nun selbst in dieser Richtung zu weit ging, so daß er von dem einseitigen ästhetischen Standpunct viele wissenschaftlich bedeutende Dialoge als unächt und der platonischen Kunst unwürdig verwarf. Ihm ist

[1]) Vgl. Heinrich Ritter, Aufsatz in der Monatsschrift II.
[2]) Platon's Leben und Schriften. Leipzig 1816.

das künstlerische ein gleichwesentliches Element der platonischen Werke wie das wissenschaftliche und die Dialoge verfolgen in ihm nicht nur einen philosophischen, sondern ebenso sehr einen poetischen Zweck. Eine Mittelstufe nimmt Ritter[3]) ein, welcher auch einen künstlerischen Zweck Platon's behauptet, ihn aber doch dem Wissenschaftlichen unterordnet; ähnlich Reinhold.[4]) Hermann[5]) dagegen bildet das andere Extrem, indem er die dialogische Form weder für einen Hauptzweck Platon's noch auch für wesentlich dem Inhalt und Princip der platonischen Philosophie erachtet. Letzteres widerspricht aber offenbar dem nothwendigen Verhältniß von Inhalt und Form in den Aeußerungen des menschlichen Geistes und statuirt eine Indifferenz des Innern und Aeußern, welche nicht denkbar ist. Denn so sehr einerseits nach den obigen allgemeinen Grundsätzen über den Unterschied von Kunst und Wissenschaft jene einseitig-ästhetische Auffassung irrthümlich erscheinen muß, sofern eine Philosophie, welche zugleich ihrem Inhalte nach Kunst wäre, eben keine Philosophie mehr ist, indem nur die formale Seite derselben dem unmittelbaren Gebiet angehören kann, und so wenig auch eine quantitative Ausgleichung den qualitativen Unterschied des Vermittelten und des Unmittelbaren aufheben kann — wie Ritter's Fassung zu thun versuchte — ebensowenig darf die künstlerische Form als eine unwesentliche Aeußerlichkeit der platonischen Philosophie nur „als eine beliebte und hergebrachte Einkleidungsweise[6]) angesehen werden. Vielmehr muß das Künstlerische in Platon nicht zwar als inhaltlicher Zweck, wol aber als nothwendige, seinem wissenschaftlichen Princip wesentliche Form gefaßt werden.[7])

Um diesen Zusammenhang der Form mit dem Princip zu begründen, muß hier dem inhaltlichen Theil unserer Untersuchung vorgegriffen werden.

---

[3]) Gesch. d. Philos. Hamburg 1830 II. p. 166 seq. „Seine Schriften sind nicht nur zur philosophischen Belehrung verfaßt, sondern sie verfolgen außerdem künstlerische Zwecke“ ꝛc.

[4]) Handbuch der allgemeinen Geschichte der Philosophie. Gotha 1828 I p. 188. „Seine schriftstellerische Absicht ist nicht bloß auf Belehrung, sondern auch auf eine anziehende und geistreiche Unterhaltung gerichtet.“

[5]) Geschichte und System der Platonischen Philosophie. Heidelberg 1839 I p. 352, 354.

[6]) Hermann, S. 354. l. c.

[7]) Vergl. Brandis, Handbuch der Geschichte der griechisch-römischen Philosophie. Berlin 1844 II, 1 p. 151 seq. Zeller, die Philosophie der Griechen. Tübingen 1844 II p. 140 seq.

Manche der ältesten hellenischen Philosophen hatten sich der episch-didaktischen Form des Lehrgedichts bedient: so Empedokles, Xenophanes, Parmenides: der Uebergang aus der Poesie in begriffliche Form und wissenschaftlichen Inhalt war ein sehr allmählicher. Die eleatische Dialektik wie die eristische der Sophisten hatten ihrem Wesen nach diese unmittelbare Weise des Ausdrucks verlassen und ihre Verstandesdistinctionen in prosaisch-verständiger Sprache vortragen müssen. Die Auflösung des sittlichen Bewußtseins wie der wissenschaftlichen Wahrheit, welche durch die Extreme der Sophistik eintrat, wurzelte in dem allgemeinen Zustand der Bildung und Culturverhältnisse einer Uebergangsperiode des hellenischen Lebens, welches aus der einfachen unmittelbaren Hingebung an das Substanzielle in Stat und Religion, an das Objective in Leben und Wissenschaft in eine reflectirte, prüfende Stufe getreten war: insofern muß dieser Uebergang als ein Fortschritt betrachtet werden. Während aber die entfesselte Subjectivität sich über den alten Standpunct hinausgeschwungen, konnte sie auf dem neu betretenen Boden der Freiheit noch festen Fuß nicht fassen. Die Sophistik ist diese emancipirte Subjectivität, welche das einzelne Bewußtsein als solches, nicht, wie ein wohl berechtigter Anthropologismus thut, das objective Wesen des Menschen und nicht, wie der nie mehr aufzugebende Kriticismus Kant's will, die Schranken seines Erkennens zum Maßstab alles Wahren und Sittlichen macht. Die Sophistik hebt damit Wahrheit und Sittlichkeit, die nur im Allgemeinen ruhen, auf. Sokrates nun steht zwar einerseits selbst noch vollkommen auf dem Standpunct der Sophisten: das Selbstbewußtsein ist sein Princip wie das ihre. Freilich aber erfüllte er die leere Willkür des Subjects mit der Allgemeinheit des objectiven Begriffs und während die Sophisten durch die subjective Meinung für jeden die subjective Gewißheit, suchte Sokrates durch den auf dem Wege der Induction gewonnenen Begriff die allgemeine objective Wahrheit.[8]) Dann ist aber bei Sokrates der Begriff selbst noch ein Subjectives: — wenn auch nicht in dem Sinne, daß er nur in dem Denken des Menschen sein Wesen hätte, doch sofern, als er nur dem Subject als Norm des sittlichen

[8]) Dies verkennt Hegel, indem er nur das subjective Moment in Sokrates hervorhob, vergl. Brandis, über die vorgebliche Subjectivität der sokratischen Lehre. Rhein. Mus. II, 1. 85.

Lebens und als Mittel zur Erforschung der Wahrheit dient, nur logische, nicht ontologische Bedeutung hat. Der nächste Schritt war, diesen halb subjectiven Begriff als solchen, diese gedachte Allgemeinheit sofort ohne weitere Entwicklung oder Beselung als ein objectives, ein von unserm Denken Unabhängiges und in sich Festes zu fassen. Dies hat Platon gethan. Der logische Begriff des Sokrates zum Ontologischen objectivirt ist die platonische Idee. Platon ist noch nicht dazu fortgegangen, den so fest gewordenen Begriff wieder aufzulösen und seine in sich gekehrte Ruhe in die lebendige Zweckbewegung nach Außen umzusetzen: dies ist erst der schöpferische Begriff des Aristoteles.

Diese Mittelstellung des Platon zwischen dem sokratischen und aristotelischen Princip erscheint auch nothwendig in der von einem zum andern überleitenden Form. Der halb subjective Begriff des Sokrates konnte auf dem Wege der Induction gewonnen und das Aufsteigen zur logischen Allgemeinheit an jeder zufälligen Einzelheit verfolgt werden. So ist die Form der sokratischen Dialektik das gewöhnliche Gespräch, mit der ganzen Zufälligkeit und Willkür des Subjectiven belastet und doch fähig, an jedem Gegenstand zu dem Begriff hinaufzuleiten. Anders bei Platon. Die Idee war ihm nicht nur ein Regulativ des sittlichen Handelns, nicht nur ein Ausgangspunct für das Subject auf dem Wege zur Wahrheit: sondern ein von der Erscheinung wesentlich verschiedenes, selbständiges Wesen: eine Concentration aller Gedankenelemente, welche der edleren Seite des Menschen verwandt sind in der Cristallform des Allgemeinen, des Begriffs. (Die Ausführung siehe unten.) Die Idee ist daher das Unsinnliche, Unvergängliche, Unwandelbare, Widerspruchslose, Unabhängige und Beherrschende, all' dies angeschaut unter der Form des Allgemeinen. Der Platonismus ist daher der unmittelbare Idealismus, welcher einfach Einen Grundgedanken durch das ganze Gebiet des damaligen Bewußtseins führt. Darum ist er wesentlich ein umfassendes, wissenschaftliches System: und schon deßhalb konnte ihm die sokratische Methode in ihrer Zufälligkeit und beschränkten Anwendbarkeit nicht mehr angemessen sein. Andrerseits ist dieser Idealismus aber eben als der unmittelbare nicht zur Ableitung des Einzelnen aus dem Allgemeinen fortgeschritten und auch, wie unten auszuführen, nicht fähig, die Kluft zwischen dem Realen und Idealen auszufüllen. Somit ist

ihm auch die streng systematische apodiktische Form der entwickelten aristotelischen Philosophie noch nicht möglich und die einzig entsprechende, seinem Princip homogene Form eine Mitte zwischen sokratischer Epagogik und aristotelischer Apodiktik. Diese Form ist der künstlerische Dialog, welcher die Unmittelbarkeit des sokratischen Gesprächs ohne dessen subjective Zufälligkeiten mit der klaren Bewußtheit der aristotelischen Methode, ohne deren dogmatische Strenge, vereinigt. Daß dies die allein richtige und Platon selbst bewußte Begründung ist, beweist die bekannte Stelle im Phädrus,[9]) wo Platon den Vorzug der mündlichen vor der schriftlichen Lehrform ganz in sokratischem Sinne behauptet. Wenn er nun gleichwohl von dieser Methode abwich und seine Lehren in schriftliche Form brachte, so erklärt sich dies nur aus seinem Bewußtsein über die Unmöglichkeit, seine Philosophie in der sokratischen Weise darzustellen; andrerseits läßt sich daraus schließen, daß er die Vortheile jener mündlichen Methode möglichst auch in der schriftlichen zu wahren gestrebt und aus diesem Grunde die dialogische Form gewählt haben werde, welche doch annäherungsweise jene leichte Verständigung, jenen lebendigen Wechselverkehr zwischen Lehrer und Schüler, jene Nothwendigkeit der selbstthätigen Begriffsbildung für den letzteren erzielte.[10]) Ueberhaupt lag diese lebendige Weise der Mittheilung dem hellenischen Begriff von Philosophie nahe und contrastirte nicht so sehr mit dem Inhalt wie dies mit unserer modernen Philosophie der Fall wäre, welche ein rein theoretisches und nach allen Seiten hin scharf abgegrenztes Wissen ist. Die hellenische Philosophie ist ebensosehr eine praktische Weisheit, eine Lebensgesinnung, wie sie sich in Wort und That bewahrheitet, und die Erinnerung an den pythagoräischen Bund, an die Bedeutung der Persönlichkeit des Sokrates, des Platon, des Epikur, ja noch später der neuplatonischen Lehrer für ihre Schüler erklärt uns vielfach den dramatischen Charakter der platonischen Dialoge und den innigen Zusammenhang wenigstens ihrer formalen Seite mit dem geschichtlichen und geselligen Leben der Persönlichkeiten. Wenn man daher

---

[9]) p. 275 d. seq. Δεινὸν γάρ που, ὦ Φαῖδρε, τοῦτ' ἔχει γραφὴ etc.

[10]) Phädr. p. 276 e. πολὺ δ'οἶμαι, καλλίων σπουδὴ περὶ αὐτὰ γίγνεται, ὅταν τις τῇ διαλεκτικῇ τέχνῃ χρώμενος, λαβὼν ψυχὴν προσήκουσαν φυτεύῃ τε καὶ σπείρῃ μετ' ἐπιστήμης λόγους, οἱ ἑαυτοῖς τῷ τε φυτεύσαντι βοηθεῖν ἱκανοὶ καὶ οὐχὶ ἄκαρποι, ἀλλ' ἔχοντες σπέρμα etc.

von Seiten jener ästhetischen Auffassung der platonischen Form eingewendet hat, die Bedeutung, welche die Persönlichkeit des Sokrates für die platonische Philosophie habe, lasse sich nur von der künstlerischen, nicht von der wissenschaftlichen Würdigungsweise der Dialogform aus erklären, so ist dies unbegründet. Allerdings bildet Sokrates nicht nur den Träger aller platonischen Philosophie, die leitende Sele der dialektischen Speculation, sondern zwei der größten Dialoge, das Symposion und der Phaedon, finden ihren Hauptzweck offenbar darin, die Persönlichkeit des Sokrates zu verklären und zu verherrlichen. Allein dieses ist nicht bloß als ein Zeichen der Dankbarkeit des Schülers gegen den Lehrer zu fassen, noch auch ist die Form der platonischen Werke „nur aus dem objectiven Eindruck zu erklären, welchen die geschichtliche Erscheinung des Sokrates auf Platon gemacht habe".[11]) Die Wahrheit der antiken Philosophie findet nur in praktischer Lebenserscheinung ihre Vollendung: sie hat den Trieb aus der Theorie in die Verwirklichung. Daher ist die Vollendung der platonischen Philosophie der platonische Stat: er ist das Fleisch und Blut zu dem Skelett des platonischen Organismus: nur in dieser lebendigen Totalität ist die Idee befriedigt, und der Philosoph als das wirkende und herrschende Haupt des States ist die concret gewordene Philosophie. Das Ideal des Philosophen aber und also der Philosophie ist für Platon: Sokrates, der vollendete Dialektiker, und seine Verherrlichung ist so wenig nur in der persönlichen Pietät begründet, daß vielmehr letztere in jenem philosophischen Princip ihre tiefste und wahrste Grundlage findet. Wenn nun auch Schleiermacher[12]) zu weit geht, indem er in dem Symposion und Phaedon zusammengenommen die absichtliche Aufstellung des dritten Gegenstückes zu dem Sophisten und Politicus sieht, so sind doch gewiß jene beiden Dialoge in der Schilderung des Sokrates zugleich die wol bewußte Verherrlichung des platonischen Ideals von philosophischem Leben und Treiben.

Ebenso äußerlich wie die dialogische hat man das andere

---

[11]) Ansicht Baurs, (Sokrates und Christus, S. 98. Tübingen. 1837) welcher sonst ebenfalls die Bedeutung des Sokrates auf ein Princip der platonischen Philosophie und zwar zunächst auf den philosophischen ἔρως zurückführt.

[12]) Uebersetzung v. Pl. W W. Berlin 1809. II, 3. p. 10.

Element platonischer Darstellung, das Mythische und Allegorische, zu erklären und zu begründen versucht.

Bald sah man darin den Ausdruck tiefer orientalischer Weisheit, welche Platon auf seinen Reisen von den ägyptischen Priestern ꝛc. mitgetheilt worden sei und welche dieser in den Bau seiner eigenen Lehren eingefügt habe. Allein der ganze Charakter dieses Idealismus ist so ächt hellenisch und das ganze System rundet sich so harmonisch von einem einheitlichen Centrum aus ab, daß eine solche unorganische Verbindung mit fremden Elementen von vorn herein gar nicht denkbar ist. In der That sind auch jene Mythen mit Ausnahme von einigen wenigen, welche, wie der im Phaedrus,[13]) sich selbst als ägyptische bezeichnen, dem hellenischen Bewußtsein innig verwandt und vielfach geradezu aus demselben geschöpft; so die poetischen Vorstellungen über den Zustand der Selen nach dem Tode, über ihre Wanderung in verschiedene Körper, über ihre Belohnungen und Strafen ꝛc. Daher muß vielmehr in dem Bestreben Platon's, sich an die heiligen Traditionen seines Volkes zu schließen, in seiner frommen, religiösen Sinnesart, welche ebensosehr gegen die unwürdigen und sittengefährlichen, anthropomorphen Vorstellungen des Polytheismus eiferte, als sie andrerseits in großer Pietät die Spuren von Wahrheit, welche in dem Volksglauben enthalten waren, aufsuchte und ehrte, ein wesentlicher Grund jener mythischen Form gesehen werden. Platon bekämpft die rationalistische Weise der Sophisten, die Mysterien und Sagen der Volksreligion in physiologische und lediglich symbolische Deuteleien aufzulösen,[14]) und beruft sich vielfach auf alte Sagen, auf Männer und Frauen der Vorzeit, auf Dichter[15]), um Lehren von ächt platonischem Gepräge auf die volksthümliche Tradition zu gründen. Platon's unwürdig ist die Erklärungsweise Andrer, welche in jenem Anschluß an die herrschenden Ansichten eine feigherzige Besorgniß vor dem Schicksal des Sokrates und eine vorsichtige Concession an das athenische Volk sehen.[16]) Der Platon, welcher im Gorgias, im Theäthet, im Sophista, im Politicus,

---

[13]) p. 274 seq.

[14]) Phaedrus p. 229 c. — ἀλλ' εἰπὲ — σὺ τοῦτο τὸ μυθολόγημα πείθει ἀληθὲς εἶναι etc.

[15]) auf παλαιοὶ λόγοι, auf παλαιοὶ ἄνδρες καὶ γύναικες. Phaedon p. 70 c. Symposion 201 d. Timaeus p. 47 d. Philetas 11 c. Gorgias 523 ὥσπερ γὰρ Ὅμηρος λεγει etc. und oft Menon 81 a. — v. unten.

[16]) Wie Reinhold l. c. p. 189.

in der Republik und den Gesetzen so energisch und rückhaltlos die Grundgebrechen des athenischen Statslebens aufdeckt und tadelt, welcher dem Volke seine liebsten Thorheiten und Fehler strenge vorhält, welcher da Lügen straft die eitle Einbildung dieses Volkes auf die Größe seiner bedeutendsten „Statsmänner" durch die Anklage gegen dieselben, daß sie eben jenes Volk nicht besser gemacht, sondern verdorben hätten,[17] welcher auch den religiösen Vorstellungen, sofern sie das Göttliche herabwürdigen, offen widerspricht, der im heitern Spiel jene Mythen zum Zwecke seiner Ironie ins Lächerliche zieht[18] und durch Aufstellung seines philosophischen Stats indirect die schärfste Verurtheilung über die Hauptelemente der athenischen Demokratie ausspricht, — dieser Philosoph hat hinlänglich bewiesen, daß er sich weder vor religiösen noch vor politischen Vorurtheilen scheute.

Vielmehr findet sich eine Erklärung in der praktischen Sinnesart Platon's, welche nicht nur die Form, sondern wesentlich auch die inhaltliche Färbung seiner Gedanken bedingte. Es sind jene Mythen gleichsam die geläuterten Selen seiner Jugend-Poesien, welche er auf dem Altar der Philosophie geopfert hatte.[19] Der letzte Grund aber liegt darin, daß Platon selbst auf manche Frage, die sich aus den Consequenzen seines Systems ergab, keine ausreichende Antwort in der klaren Bewußtheit wissenschaftlicher Entwicklung zu geben hatte. Und so ist die mythische Form meist ein Zeichen, daß wir an die Grenzen des Systems gelangt sind. Die Allegorie und die Mythe finden sich daher immer an den Stellen ein, wo die Brücke des Begriffs nicht über die Kluft, die sich aus dem Princip des Systems ergab, hinüberführen konnte. So namentlich bei der Vermittelung der Ideenwelt mit der Erscheinung, welche, wie unten auszuführen, die Platon selbst wohlbewußte bedenklichste Lücke des Systems bildet, die auszufüllen er vielfach und stets vergeblich versucht hat. So bei den Fragen über die Praeexistenz und Postexistenz der menschlichen Sele in ihrem Conflict mit der pythagoräischen Selenwanderung, so bei der Untersuchung über die Bildung der Welt durch die an sich thätigkeitslose Idee. In diesen Gebieten war die poetische

[17]) Gorgias 515 c.
[18]) Symposion.
[19]) Diogenes Laertius III, 5. 6.

Form nicht eine frei gewählte, sondern die einzig mögliche. Dies sind daher auch die Partieen, an welchen Platon zumeist fremde, namentlich pythagoräische, Elemente in sein System hereinzieht, sie aber gleichwol nicht mit dem Organismus seiner Gedanken lebendig und innerlich verbinden kann, wie ihm dies mit dem andern Moment seiner poetischen Form, dem dialogischen, in so hoher Vollendung gelang, eben weil letztere nicht nur eine äußerliche, aus Noth entlehnte, sondern dem Princip selbst immanent war.[20]) Jedoch lassen sich in der Bildung der Form wie in der des Inhalts mehrere Stufen in der Entwicklung Platon's unterscheiden. In den früheren Schriften ist die Verbindung der künstlerischen Form mit dem wissenschaftlichen Gedanken noch nicht zu voller Vollendung gediehen. Es ist noch ein Ringen des Dramatischen mit dem Philosophischen, ein Uebergewicht des Poetischen zu bemerken. Die Vereinigung beider ist daher eine noch mehr äußerliche, mechanische: die poetischen Elemente nehmen selbständig als solche einen bedeutenden Raum neben dem Philosophischen ein, sie werden mehr unorganisch in Einleitungen, Episoden und Schluß-Stücken angefügt und die Zufälligkeiten des gewöhnlichen Gesprächs beeinträchtigen oft den klaren Fortgang der Gedankenentwicklung: so das Dithyrambische im Phaedrus, so das Dialogisch-Verworrne im Protagoras. Allmählich aber wird die Verschmelzung des Dramatischen und Philosophischen immer inniger: das Dialogische fördert selbst in freier Bewegung den speculativen Gedanken weiter und die persönliche Schilderung fällt mit der philosophischen Darstellung zusammen. In den Schlußwerken überwiegt dagegen die systematische, dogmatische Darstellung und das Mimische tritt wieder mehr zurück. Keineswegs ist jedoch dies als ein Rückfall in die Art und Weise der ersten Periode zu betrachten. Es ist vielmehr der Fortschritt zu der ganz streng wissenschaftlichen Darstellung, wie sie in Aristoteles erscheint, so daß auch die zeitliche Entwicklung in der Form bei Plato von Sokrates zu diesem überführt. Der innere Grund liegt im Timaeus in der Art des Gegenstandes, welcher vom platonischen Standpunct aus nur mythisch behandelt werden konnte, und in der Republik wie in den

[20]) Vergl. Eberhardt, vermischte Schriften, Halle 1788 p. 292 p. 354 seq., welcher die mythische Form nicht nur bei Platon, sondern überhaupt für die einzig solchem Inhalt angemessene anzusehen geneigt ist.

Gesetzen[21]) in der Ausdehnung der platonischen Principien auf eine systematische, umfassende Ausführung, welcher die dialogische Form nicht mehr entsprechen konnte.

Die schönste Blüthe platonischer Kunst ist die innige Verschmelzung des Dramatischen mit dem Philosophischen im Phaedon, welcher so auch in formaler Beziehung das Centrum in der Reihe der Dialoge bildet und an welchem darum auch die aesthetische Vollendung platonischer Philosophie am Angenehmsten dargestellt wird. Daher hat auch die allgemeine Bewunderung von jeher dieses Werk Platons vor andern ausgehoben und selbst die überscharfe Kritik, welche andere Meisterwerke desselben als unächt verworfen, mußte in dem Phaedon stets eine der reichsten und lautersten Quellen des platonischen Geistes verehren. — Die Ehre, niemals als unächt angefochten worden zu sein, welche der Phaedon nur mit dem Phaedrus, Gorgias und Protagoras unter den Jugendwerken, mit dem Symposion, Timaeus und der Republik unter den spätern Werken theilt, kann nicht geschmälert werden durch das Mißverständniß, welches — in einem anonymen Epigramm — dem Stoiker Panaitios eine Verwerfung des Dialogs zuschreibt.[22])

Allgemein ist diese Aussage als eine Verwechselung des Epigrammatisten betrachtet und nur die Art und Weise des Irrthums verschieden erklärt worden.

Fabricius[23]) erklärt es so, daß Panaitios die Dialoge des Phaedon, des nachmaligen Stifters der elischen Schule, der dem platonischen Gespräch den Namen geliehen, nicht ächt-sokratisch genannt, was das Epigramm auf das platonische Werk bezogen habe.[24]) Und da diese Erklärung auf Diogenes Laërtius[25]) gründet, so scheint sie richtiger als die Her-

---

[21]) Deren Aechtheit vorausgesetzt: vergl. Zeller's platonische Studien, Tübingen 1839 p. 117—135.

[22]) Gr. Anthol. I. 44 p. 94. — Es lautet:

„Εἴ με Πλάτων οὐ γράψε, δύω ἐγένοντο Πλάτωνε,
Σωκρατικῶν ὀαρῶν ἄνθεα πάντα φέρω.
Ἀλλὰ νόθον μ'ἐτέλεσσε Παναίτιος, ὅς ρ'ἐτάλασσε
Καὶ ψυχὴν θνητὴν κἀμὲ νόθον τέλεσσαι.“

[23]) Notitia litteraria I. 97.

[24]) Ihm folgt Tennemann, System der platonischen Philosophie Leipzig 1792, I. p, 88.

[25]) II, 64 πάντων μέντοι τῶν Σωκρατικῶν διαλόγων Παναίτιος ἀληθεῖς εἶναι δοκεῖ τοὺς Πλάτωνος — διστάζει δὲ περὶ τῶν Φαιδῶνος καὶ Εὐκλείδου.

manns [26]) wonach Panaitios den Phaedon wegen der darin enthaltenen Unsterblichkeitslehre, welche er nicht annahm, des von ihm sonst hochverehrten Platon für unwürdig gehalten. Müßte er dann nicht auch andere Hauptwerke Platons, wie den Phaedrus, Gorgias, die Republik, den Timaeus ꝛc. verworfen und überhaupt den innigen Zusammenhang dieser Lehre mit dem platonischen Princip verkannt haben? Auch die Ansicht Sachers [27]) wonach Panaitios den Phaedon für unächt in Bezug auf den Sokrates, so daß dem Sokrates platonische Lehren untergelegt würden, gehalten habe, entbehrt des inneren Grundes. Die Stelle, auf welche sich Sacher stützt, [28]) beweist höchstens, daß Panaitios nicht den Phaedon für platonisch-unecht erklärt, aber noch nicht, daß er ihn für sokratisch-unächt erklärt. — Uebrigens erwähnt auch Aristoteles den Phaedon namentlich. [29])

Aber wie läßt sich diese Behauptung der centralen Bedeutung des Phaedon festhalten bei der verschiedenen Stellung, welche ihm in der Reihenfolge der Dialoge angewiesen wird? — Die Schwankungen der Ansichten über den Ort des Phaedon im System der Werke erschüttern den obigen Satz so wenig, daß sie ihn vielmehr selbst sehr wesentlich bestätigen. Die Behauptung, der Phaedon nehme zwischen dem Phaedrus und den Schlußwerken: Republik (Gesetze), Timaeus (Kritias) eine centrale Stellung in der Art ein, daß er, wie diese im Keim und in reifer Ausführung, so in der Blüthe alle Hauptlehren Platons umfassend darstelle, könnte nach der formalen Seite — die inhaltliche wird unten angeführt — nur dadurch umgestoßen werden, daß man den Phaedon hinter die Republik oder vor den Phaedrus stellte. Ersteres ist nicht denkbar: Letzteres ist von Tennemann und Sacher versucht worden. Tennemann stellt den Phaedrus, mit dem Symposion zusammen, nach den Reisen Platons, vor die Schlußwerke und rückt den Phaedon unmittelbar an den Tod des Sokrates. [30]) Sacher [31]) zieht ebenfalls den Phaedon an den Tod des Sokrates und den Phaedrus in die dritte Periode als An-

---

[26]) p. 571 nota 92.
[27]) Ueber Platons Schriften. München 1820.
[28]) Ciceronis quaest. tuscul. I 32.
[29]) Gener. et corrupt II, 9. Meteor. II, 2 Metaphys. XIII, 5.
[30]) S. 123 — 124.
[31]) p. 51 — 52. p. 301 seq.

trittsprogramm bei der Errichtung der Akademie. Diese Stimmen und ihre Gründe sind aber hinreichend überwunden durch die gleichlautenden Urtheile Schleiermachers,[32]) Asts,[33]) Ritters,[34]) Zellers, Brandis,[35]) Hermanns,[36]) welche sämmtlich dem Phaedon seine Mittelstellung wahren. Allerdings weichen diese im Einzelnen sehr von einander ab. Schleiermacher, Ritter und Brandis setzen den Phaedrus unter die ersten Schriften der jugendlichen (dramatischen) Periode, den Phaedon lange nach dem Tode des Sokrates als Uebergang aus der zweiten (dialektischen) in die dritte (constructive) Periode. Hermann dagegen stellt den Phaedrus viel später in die Mitte der platonischen Entwicklung und rückt den Phaedon eben so nahe an die Schlußwerke als Ast, der den Phaedrus mit jenen unter die ersten Jugendwerke zählt und den Phaedon nahe an diese schließen muß, weil ihm viele Zwischenglieder als unächt ausfallen und er den Phaedon dicht an den Tod des Sokrates rückt, mit Tennemann und Sacher. Die Ansichten stellen sich demnach in folgendes Schema:

Mittelstellung des Phaedon: Schleiermacher, Ast, Zeller, Ritter, Brandis, Hermann;
dagegen: Tennemann, Sacher.
Phaedrus e. Jugendw. Schleiermacher, Ast, Zeller, Ritter, Brandis;
dagegen: Hermann, Tennemann, Sacher.
Phaedon unmittelbar nach Sokrates Tod. Ast, Tennemann, Sacher;
dagegen: Schleiermacher, Ritter, Hermann, Zeller, Brandis.

So sehr also die Ansichten divergiren, so wird doch von allen — abgesehen von Tennemann und Sacher — nur von Hermann der Satz von dem Verhältniß zwischen Phaedrus und Phaedon wie zwischen Keim und Blüthe durch die späte Stellung des Phaedrus umgestoßen. Allein bei näherer Betrachtung erweist sich auch dieser Widerspruch nur als ein scheinbarer. Indem er nämlich im Gegensatz zu der Schleiermacherschen Zusammenstellung, welche die oft

32) Einleitung zum Phaedrus und zum Phaedon.
33) l. c. p. 82. und p. 141.
34) l. c. p. 178.
35) II. 1. 161. 169.
36) S. 514. S. 529.

künstlich herausgehobenen systematischen Beziehungen verfolgte, eine mehr historisch-genetische Construction der Dialoge durchführte, stellte er an den Anfang der Reihe die kleineren, mehr sokratischen Gespräche und nahm an, daß die Anfänge der eigenthümlich-platonischen Philosophie, zumal der Ideologie, erst viel später nach dem Tode des Sokrates und nach der Berührung mit den italischen Pythagoräern, welche beide Momente er als die Haupt-Epochen der platonischen Entwickelung hervorhebt, zu setzen seien; als den Anfang dieser echt-platonischen dritten Periode nun setzt er den Phaedrus, als Mitte den Phaedon und als Schluß Republik und Timaeus, so daß auch seine gewichtige Stimme nicht gegen, sondern für die centrale Bedeutung des Phaedon spricht, indem die Zusammengehörigkeit dieser Grundsäulen echt-platonischer Philosophie in der angegebenen Ordnung auch von einem andern Gesichtspunct aus anerkannt wird. Wenn nun auch[37]) diese späte Entstehung der platonischen Principien bestritten worden ist, der Phaedrus wol unter die ersten Dialoge gestellt werden muß, und wenn vielleicht der Phaedon wegen der tiefen Wehmuth seiner poetischen Form, welche in diesem Grade sich nur aus dem frischen, durch die Zeit noch nicht gemilderten Schmerzgefühl ableiten läßt, näher an den Tod des Sokrates zu ziehen ist, so ist doch diese Differenz ohne große Bedeutung für unsern Gegenstand. Die Stellen, welche vornehmlich die einzelnen Stücke zu dem poetischen Prachtbau des Dialogs enthalten, sind folgende: (es ist freilich unmöglich, die leisen Verschleierungen des Poetischen und des Philosophischen überall auszusondern in denen grade die hohe Vollendung platonischer Kunst besteht), die Einleitung S. 57 — 62. 63$^{a.}$ 62$^{b.}$ 69$^{e.}$ 76$^{c.}$ 78$^{a.}$ 81$^{c.}$ 82$^{ab.}$ 84$^{c.}$ — 83$^{c.}$ 88$^{c.}$ — 90. 91$^{b-d.}$ 95$^{a.}$ 98$^{e.}$ — 99$^{a.}$ 102$^{d.}$ 107$^{c.}$ Mythos d. — 115$^{a.}$ und Ausgang — zu Ende.

Die Bewunderung des Phaedon hat vielfach einseitig nur die Erhabenheit und Furchtlosigkeit der Gesinnung, den hehren Todesmuth hervorgehoben, welcher in der Person des sterbenden Sokrates dargestellt und verherrlicht wird. Dieser großartige Zug, so bedeutend und wesentlich er auch für den Dialog ist, enthält gleichwohl nicht seinen eigenthümlichen Character und würde nur den begeisternden, nicht den *rührenden* Eindruck desselben erklären. Vielmehr ist dies

---

[37]) V. Brandis S. 162. S. 167 — 169.

die vollendete Schönheit des Kunstwerks, daß der beselende Geist nicht nur jener kalte, resignirte Heroismus ist, wie er später in den stoischen Dichtern und Philosophen auftritt, welcher am Ende doch vielfach auf einem gewaltsamen in die Höhe-Schrauben, auf einer unversöhnten Abstraction beruht, auf einer Concentration in das stolze Selbstbewußtsein, welche zuletzt uns oft anfröstelt oder langweilt. Es ist oft auch eine gewisse Unwahrheit in jener stoischen Insich-Beschlossenheit: denn das Aeußerliche, das Objective, ist und bleibt ihr unversöhnter Gegensatz: die Resignation ist keine vollkommene, gerade weil auf das, dem entsagt wird, so hohes Gewicht und der Entsagung selbst eine so gewaltige Verdienstlichkeit beigelegt wird. Das stoische Bewußtsein will nur in sich selbst schauen und kann doch den — freilich verachtenden — Blick nicht von der Aeußerlichkeit losreißen. Hier dagegen ragt ächt-menschliche Größe, spricht tief-warmes Gefühl, welches in seinem Todesmuth den Gegensatz, den natürlichen Schmerz um das schöne Leben, selbst aufgenommen und dadurch seiner hellen Freude eine dunklere Färbung gegeben hat. Und diese Mischung von Freude und Trauer, dies Ineinanderspielen von Kraft und Weichheit, welches wir „Wehmuth" nennen, ist der eigenthümliche Zauber des Dialogs, der Hauch, der begeisternd und rührend darin weht. Platon hat diese Stimmung auch in dem Dialog selbst mit Bewußtsein ausgesprochen.[38]) Und leise schlingt sich dieser Zug durch alle Wege des Gespräches, unter Mythos, unter heitern Scherz wie unter abstracte Forschung.

Auch vertheilt sich diese Mischung von Trauer über das irdische und von freudiger Hoffnung auf das übersinnliche, reine Leben nach dem Tode nicht so äußerlich, daß etwa nur den Schülern die erstere, nur dem Sokrates die letztere zukäme; sondern einerseits hegen auch die Schüler jene erhebende Zuversicht, andrerseits ist auch der Meister mitten in seiner großen Gesinnung jener echt-menschlichen Empfindung nicht verschlossen. Vielmehr ist er es selbst, welcher durch das ganze Gewebe des Dialogs den dunkeln Faden der

[38]) So in der Einleitung p. 58 d. c 59 a Καὶ μὴν ἔγωγε θαυμάσια ἔπαθον παραγενόμενος· οὔτε γὰρ ὡς θανάτῳ παρόντα με ἀνδρὸς ἐπιτηδείου ἔλεος εἰσῄει. . . . . οὔτε αὖ ἡδονὴ ἀλλ' ἀτεχνῶς ἄτοπόν τι μοι πάθος παρῆν καί τις ἀήθης κρᾶσις ἀπό τε τῆς ἡδονῆς συγκεκραμένη ὁμοῦ καὶ τῆς λύπης. καὶ πάντες οἱ παρόντες σχεδόν τι οὕτω διεκείμεθα, ποτὲ μὲν γελῶντες, ἐνίοτε δὲ δακρύοντες.

Erinnerung an das nahe bevorstehende Geschick, an die ungerechte Verurtheilung schlingt und diese Innigkeit von Freude und Trauer selbst ausspricht. Denn wenn er gleich in den ersten Worten, die er an die Schüler richtet, eine Betrachtung anstellt über die enge Verbindung von Schmerz und Lust, zunächst knüpfend an das wohlthuende Gefühl der Freiheit nach dem langen Druck der schweren Fessel, welche so eben ihm abgenommen worden, so bedeutet dies zunächst zwar ein Vorbild für die Befreiung von der Fessel des Körpers und den Uebergang aus der Gefangenschaft im irdischen Leben zu der übersinnlichen Freiheit der Seele nach dem Tode, und die Verbindung ist zunächst nur eine successive. Aber doch wird die Relativität ihres Gegensatzes ausgesprochen und die Seite ihrer Verbindung ganz allgemein hervorgehoben, so daß wie in der citirten Stelle der Schüler, so in dieser des Lehrers Stimmung gleichsam vorerklärend angedeutet wird.[39]) Auch wird das Wort δέσμος als Gleichniß wiederholt, um keinen Zweifel zu lassen über die vorbildliche Bedeutung der Entfesselung.[40])

In der innigen Verbindung dieses dunkleren Gefühls, oft nur in leisen Anklängen, mit dem Inhalt des Dialogs, besteht die eine Seite der hohen Vollendung der Kunst in demselben. So z. B. die stillschweigende Anklage der Athenaeer, welche durch die oft wiederholte Verbindung mit den herrlichsten Aeußerungen sokratischer Weisheit die Schuld der ungerechten Verurtheilung viel schwerer erscheinen läßt, als ein directer Vorwurf. Die Erinnerung an den baldigen Tod wird stets am Eingang oder Ausgang einer edlen Lehre in die Form des Befehls der Athenaeer gekleidet:[41]) so im Zusammenhang mit dem Satze, daß der Philosoph nach dem Tode und nach der Befreiung der Sele vom Körper streben müsse:[42]) wo Sokrates die große Auffassung der

---

[39]) Vergl. p. 60 b. Ὡς ἄτοπον . . . . ἔοικέ τι εἶναι τοῦτο ὃ καλοῦσιν οἱ ἄνθρωποι ἡδύ· ὡς θαυμασίως πέφυκε πρὸς τὸ δοκοῦν ἐναντίον εἶναι τὸ λυπηρὸν . . . . ὥσπερ ἐκ μιᾶς κορυφῆς ἡμμένω δύ ὄντε. . . . ὡς θεὸς βουλόμενος αὐτὰ διαλλάξαι πολεμοῦντα, ἐπειδὴ οὐκ ἐδύνατο, συνῆψεν εἰς ταυτὸν αὐτῶν τὰς κορυφάς.

[40]) p. 67. τὴν ψυχὴν . . . . μόνην καθ' αὑτὴν ἐκλυομένην, ὥσπερ ἐκ δέσμων, ἐκ τοῦ σώματος.

[41]) p. 61 b. κελεύουσι γὰρ Ἀθηναῖοι.

[42]) p. 63 b. πειραθῶ πρὸς ὑμᾶς πιθανώτερον ἀπολογήσασθαι ἢ πρὸς τοὺς δικαστάς. 69 c. εἴτι οὖν ὑμῖν πιθανώτερός εἰμι ἐν τῇ ἀπολογίᾳ ἢ τοῖς Ἀθηναίων δικασταῖς, εὖ ἂν ἔχοι. p. 98 e.

Herrschaft des νοῦς in der Welt und die Macht der idealen Ursachen an seinem eigenen Beispiel darstellt, daß es nämlich irrig wäre, seinen Aufenthalt im Kerker den körperlichen Bewegungen und Verhältnissen seiner Glieder und nicht vielmehr dem idealen Grund zuzuschreiben, daß er sich der Vollstreckung des Urtheils nicht durch die Flucht habe entziehen wollen;[43]) so beschließt er auch den wunderlieblichen Vergleich des Sokrates mit den dem Apollo geweihten und dienenden Schwänen mit den bitteren Worten:[44]) „so lange es die Elfmänner der Athenaeer verstatten", ähnlich wie er in der Apologie ihnen sein dem Apollo geweihtes Leben vorführt. Ohne Beziehung auf die athenische Verurtheilung wird auch oft in der Weise mitten in den philophischen Untersuchungen an das tragische Schicksal gemahnt, daß die Dauer des Lebens ihm nicht mehr ausreiche zu der ausführlichen Darstellung einer Lehre, wobei Platon immer hervorhebt, wie der Philosoph bis zum letzten Augenblick in seinem Streben nach Wahrheit fortfährt und kein höheres Interesse kennt, als das der Forschung.[45])

So[46]) wo Sokrates die Mahnung des Kriton oder vielmehr des Gefängnißwärters, nicht durch das viele Sprechen der Wirkung des Gifts und einem leichten Tod entgegenzuwirken, energisch abweist und so seinen rücksichtslosen Eifer um die Forschung bewährt.[47])

Besonders rührend sind die Stellen und von besonders wehmüthigem Eindruck, wo der Tod des Sokrates mit dem Untergang der Sonne zusammengestellt wird.[48]) Mehrmals wird ausdrücklich der nahe Bezug der Unterredung auf sein Schicksal und das praktische Interesse, welches Sokrates an der Wahrheit seiner Unsterblichkeitslehre hatte, hervorgehoben.[49]) Hier ist unverkennbar der Bezug auf die Ver-

[43]) ὅτι ἐπειδὴ Ἀθηναίοις ἔδοξε βέλτιον εἶναι ἐμοῦ καταψηφίσασθαι.

[44]) p. 85 b. ἕως Ἀθηναίων ἐῶσιν ἄνδρες ἕνδεκα.

[45]) so p. 61 c τί γὰρ ἄν τις καὶ ποιοῖ ἄλλο ἐν τῷ μεχρὶς ἡλίου δυσμῶν χρόνῳ.

[46]) p, 63 d. e.

[47]) ἔα χαίρειν αὐτόν· ἀλλὰ μόνον τὸ ἑαυτοῦ παρασκευαζέτω, ὡς καὶ δὶς δώσων, ἐὰν δὲ δέῃ, καὶ τρίς. p. 89 c ἀλλὰ καὶ ἔμε τὸν Ἰόλεων παρακαλεῖ, ἕως ἔτι φῶς ἐστι: ferner p. 108 d. ὁ βίος μοι δοκεῖ ὁ ἐμός, ὦ Σιμμία, τῷ μήκει τοῦ λόγου οὐκ ἐξαρκεῖν.

[48]) So p. 61 e p. 89 c und 116 d ἀλλ' οἶμαι ἔτι ἥλιον εἶναι ἐν τοῖς ὄρεσι καὶ οὔπω δεδυκέναι.

[49]) So namentlich p. 91 b. λογίζομαι γάρ, ὦ φίλε ἑταῖρε, καὶ θέασαι ὡς πλεονεκτικῶς, εἰ μὲν τυγχάνει ἀληθῆ εἶναι ἃ ἔγω λέγω etc. und p. 70

spottungen durch Aristophanes in den Wolken, welcher ja eben dies Grübeln und Sinnen über οὐ προσήκοντα tadelte und verspottete. Dieser eigenthümliche Character der Wehmuth, der Mischung von Freude und Trauer, welchen der ganze Dialog trägt, ist sonst dem ungebrochnen, geraden Sinn der Antike und dem sonnigen Geiste des Hellenenthums fremd. Er gewinnt vermöge der sehnsüchtigen Zartheit und fast schwärmerischen Sentimentalität einen christlich-romantischen Anstrich:[50]) der Fleisch und Natur verachtende Spiritualismus, die Sehnsucht nach der Befreiung von dem Körper und der Sinnlichkeit, das Todesverlangen erinnert an christliche Elemente. Das Gefühl dieser Fremdartigkeit hat Ast[51]) bestimmt, den Ursprung dieser transscendentalen Richtung in orientalischen, namentlich indischen Dogmen zu suchen. Allein dieser spiritualistische Zug[52]) läßt sich vollkommen aus dem sokratisch-platonischen Princip ableiten und in diesem Fall, ja, in jedem soll man nur mit großer Vorsicht orientalische Einflüsse auf hellenische Philosophie statuiren.[53]) Schon Sokrates hatte durch seine Erhebung des Selbstbewußtseins über das Objective eine Verinnerlichung des Geistes, eine Abgrenzung des Idealen gegen das Natürliche bewirkt, welche dem gewöhnlichen hellenischen Sinne ferner liegt. Diese Fremdartigkeit und Eigenthümlichkeit vor allen andern Menschen wußte seine Zeit nur mit der vollendeten ἀτοπία „der absoluten Sonderbarkeit“ zu bezeichnen[54]) und ἄτοπος und θαυμάσιος ist auch das Wort für die wehmüthige Stimmung in Phaedon.[55]) Dadurch nun, daß Platon den Begriff, das Allgemeine als ein Selbstständiges, von der Erscheinung und Einzelheit Getrenntes substanziirte und den Ideen allein die Bedeutung, das Wesen und das wahre Sein beilegte, die Erscheinung dagegen und das Sinnliche

---

c οὔκουν γ' ἂν οἶμαι εἰπεῖν τινὰ νῦν ἀκούσαντα, οὐδ' εἰ κωμῳδοποιὸς εἴη, ὡς ἀδολεσχῶ καὶ οὐ περὶ προσηκόντων τοὺς λόγους ποιοῦμαι.

[50]) Auch der Phaedrus enthält ähnliche Stellen z. B. p 250 c. ταῦτα μὲν οὖν μνήμῃ κεχαρίσθω, δι' ἣν πόθῳ τῶν τότε νῦν μακρότερα εἴρηται.

[51]) l. c. p. 158 p. 159.

[52]) Ritter II. S. 306—308 faßt diesen Zug als wesentlich rhetorische Uebertreibung, ähnlich Tennemann I S. 215, Schleiermacher den Todesmuth als Nachklang eigner Erlebnisse Platon's in Sicilien S. 11.

[53]) Vergl. Ritter I S. 159. 169.

[54]) Zeller II, S. 22.

[55]) v. Symp. 213 c. 215 a. 221 c. Phaedon. l. c

als solche für ein Nichtiges erklärte, mußte sich nothwendig die ganze Liebe und der innerste Zug seines Geistes von dem Sinnlich-Körperlichen abkehren und auf Befreiung von diesem Nichtigen hinstreben. Nur sofern auch die Erscheinung einen Zusammenhang mit der Idee hat, konnte das irdische Leben Werth für seine Philosophie behalten: allein es lag in dem Princip Platon's, dem unmittelbaren Idealismus, und in seiner ganzen Individualität, diesen Zusammenhang mit dem Idealen zu vernachlässigen und vielmehr die Trennung der beiden Elemente hervorzuheben. Daraus erklärt sich principiell dieser anti-hellenische Spiritualismus: und es bedarf nicht orientalischen Einflusses, um die Aehnlichkeit mit christlichen Ideen zu begreifen. — Die nahe liegende Vergleichung der Sterbescene des Sokrates mit dem Tode Christi, welche man oft durchgeführt hat, beruht nur auf dem beiden gemeinsamen schuldlosen Märtyrertod für eine von der Menge nicht begriffene Wahrheit. Aber sonst tragen diese beiden Bilder ein sehr verschiedenes Colorit. Christus selbst stirbt durchaus nicht mit dem freien, ruhigen Sinn eines Sokrates: er ruft verzweifelnd: „mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen?“ Die Dogmatik erklärt dies daraus, daß der Jammer der ganzen Menschheit, das Sündenweh, welches er nicht verschuldet, aber doch zu sühnen hat, auf seinem Bewußtsein gelastet habe. Allein wie kann man Zerknirschung empfinden für Schuld, die man nicht begangen hat? Uebergehen wir mit Schweigen andere Erklärungen, die sich minder gesucht darbieten. — Jedesfalls ist das ganze Bild zu Jerusalem viel härter: die gesammte Umgebung, der Charakter der Nationen wie der Zeit wirft viel schärfere, düstere Schatten. Diese eisernen Römer in ihrer kalten juristischen und soldatischen Strenge, diese wüthenden, keifenden, schreienden, geifernden, spuckenden und speienden Semiten, von fanatischen Priestern gehetzt, der von seinen Jüngern und Freunden feig und unmännlich verleugnete und verlassene Lehrer, die rohe Mißhandlung des Wehrlosen durch die Kriegsknechte, die blutige Dornenkrone, das Kreuz, unter welchem der schuldlose Dulder zusammenbricht, — welch' düsterer Contrast zu dem hellenischen Weisen, der, von einem jetzt bethörten, aber an sich unendlich liebenswürdigen Volk verurtheilt, mit seinen Schülern in trautem Gespräch und in heiterer Ruhe den Untergang der Sonne erwartend, von seinen Kerker-Wächtern und

Wärtern selbst beklagt, noch mit dem tödtlichen Becher die schönen Hellenen-Gebräuche des festlichen Males begehen will und endlich, ohne Klageruf sein Haupt verhüllend, sanft und schmerzlos scheidet. Der schöne, maßvolle, harmonische, kurz hellenische und antike Typus der Scene spricht sich auch höchst entschieden und bezeichnend in dem Dialog aus, auch abgesehen von jenem äußerlichen Rahmen. So namentlich die plastische, klare Einfachheit, welche ohne Uebertreibung, ohne Affectation, in gediegener Ruhe die ganze Handlung uns vorführt. Es ist, als ob eine Gruppe von antiken Bildsäulen beselt worden wäre und vor uns hinträte. Die schmucklose Weise, in welcher der Eingang die Pietät des Phaedon gegen Sokrates, die schmerzliche Erinnerungstreue schildert[56], die für unser Gefühl fast verletzende Weise, in der Sokrates die Bande der Familie hinter die Freundschaft und die Wohlanständigkeit zurücksetzt[57], die Sorgfalt, womit er dem Gebot des Traumes nachkommt[58] und noch sterbend dem Asklepios das schuldige Opfer zu bringen ermahnt,[59] wodurch er nochmals seine Lehre, von der Befreiung aus dem Körper wie aus einer Krankheit ausspricht und diese selbst in die Form des hellenischen Cultus kleidet. Im Gegensatz namentlich zu der christlichen Hoffnung auf ein Wiedersehen der Freunde und Verwandten ist ganz im antiken Geist gehalten die Freude, die großen Heroen und Philosophen der Vergangenheit nach dem Tode zu sehen und die Wahrheit selbst unmittelbar zu erkennen[60]. Ferner wird das stolze Selbstgefühl hellenischer Ueberlegenheit über die Barbaren nicht verleugnet und der Grund, den man aus der Anerkennnng ausländischer Weisheit für die Ab-

---

[56]) p. καὶ γὰρ τὸ μεμνῆσθαι Σωκράτους, καὶ αὐτὸν λέγοντα καὶ ἄλλου ἀκούοντα ἔμοιγε ἀεὶ πάντων ἥδιστον.

[57]) p. 60 a. Ὦ Κρίτων, ἀπαγέτω τὶς ταύτην οἰκάδε. p. 97 d ἔγω μέντοι οὐχ ἥκιστα τούτου ἕνεκα τὰς γυναῖκας ἀπέπεμψα, ἵνα μὴ τοιοῦτα πλημμελοῖεν.

[58]) p. 61 a b ἀσφαλέστερον γὰρ εἶναι μὴ ἀπιέναι πρὶν ἀφοσιώσασθαι ποιήσαντα ποήματα. πειθόμενον τῷ ἐνυπνίῳ.

[59]) p. 118 a Ὦ Κρίτων ἔφη τῷ Ἀσκληπίῳ ὀφείλομεν ἀλεκτρυόνα· ἀλλ' ἀπόδοτε καὶ μὴ ἀμηλήσατε.

[60]) p. 68 a ἢ ἀνθρωπίνων μὲν παιδικῶν καὶ γυναικῶν καὶ υιέων ἀποθανόντων πολλοὶ δὲ ἑκόντες ἠθέλησαν εἰς ᾅδου ἐλθεῖν ὑπὸ ταύτης ἀγόμενοι τῆς ἐλπίδος τῆς τοῦ ὄψεσθαί τι ἐκεῖ ὧν ἐπεθύμουν, καὶ ξυνέσεσθαι; φρονήσεως δὲ ἄρα τις τῷ ὄντι ἐρῶν καὶ λαβὼν σφόδρα τὴν αὐτὴν ταύτην ἐλπίδα μηδαμοῦ ἄλλοθι ἐντεύξεσθαι αὐτῇ ἀξίως λόγου ἢ ἐν ᾅδου ἀγανακτήσει τε ἀποθνήσκων καὶ οὐχ ἄσμενος εἶσιν αὐτόσε.

fassung des Phaedon nach den Reisen hat ziehen wollen[61]), verliert durch den Nachsatz seine Kraft[62]). Bezeichnend für die antike und namentlich platonische Auffassung des Bösen und der Unwissenheit als eines Selenübels, wie einer physischen Krankheit ist es, wenn die aus der Unsterblichkeitslehre gezogene Aufforderung zur Tugend durchaus nicht zunächst auf die Aussicht auf Belohnung oder die Furcht vor Strafe begründet wird, also auf ein äußerliches Moment, sondern darauf, daß das Böse schon an sich ein Unglück, eine Krankheit der Sele sei. Während nach christlicher Theorie die absolute Vernichtung beim Tode als ein Glück für die Bösen aus dem Gesichtspunct hin gestellt wird, weil sie dadurch der Strafe der ewigen Höllen-Marter entgingen, — es wird ihnen gesagt, sie sollen nicht auf das Glück solcher Vernichtung, sondern auf jene Qualen sich gefasst machen, — liegt für die Bösen nach Platon das Glück der Vernichtung eben darin, von dem Bösen gleichwie von einer Krankheit loszukommen[63]). Endlich ist auch der Mythos über die Schicksale und Zustände in der Unterwelt[64]) ganz im antiken Sinne gehalten und schließt sich, wie alle andern poetischen Ausführungen Platons über diesen Gegenstand, den religiösen Traditionen an[65]). Die Selen der Verstorbenen werden von den ihnen zukommenden Dämonen nach der Unterwelt abgeführt, die schuldbelasteten mit Widerstreben und gewaltsam, indem sie sich nicht von der Sinnlichkeit und dem irdischen Dasein losreißen wollen. Dort irren sie, einsam und verachtet von den Uebrigen, lange umher: die unheil-

[61]) Schleiermacher S. 22

[62]) p. 78 a ἴσως γὰρ ἂν οὐδὲ ῥαίως εὕροιτε μᾶλλον ὑμῶν δυναμένους τοῦτο ποιεῖν. Auch Ast scheint die pythagoräischen Elemente in dem Phaedon zu überschätzen, namentlich wenn er auch die Stelle ὡς φιλοσοφίας μὲν οὔσης μεγίστης μουσικῆν p. 61. a. dahin deuten will: nach hellenischem Sprachgebrauch wurde mit μουσική wohl allgemein auch die Philosophie bezeichnet und da sie dem Platon die höchste Musenkunst ist, so ergibt sich jener Satz von selbst.

[63]) p. 107 c. εἰ μὲν γὰρ ἦν ὁ θάνατος τοῦ παντὸς ἀπαλλαγή, ἕρμαιον ἂν ἦν τοῖς κακοῖς ἀποθανοῦσι, τοῦ τε σώματος ἅμα ἀπηλλάχθαι καὶ τῆς αὐτῶν κακίας, μετὰ τῆς ψυχῆς etc. vergl. p. 91 b. ἡ δὲ ἄγνοιά μοι αὐτὴ οὐ ξυνδιατελεῖ, κακοὺ γὰρ ἂν ἦν, ἀλλ' ὀλίγον ὕστερου ἀπολεῖται.

[64]) S. 107d—168d. S. 113d—114d.

[65]) Vergl. Phaedr. 256 c Gorg. 256 c. Crat. S. 403 a Selenwander. Phaedr. S. 248 d Meno S. 81. a Polit. S. 271 c Tim. S. 42 S. 90, 91. Gesetze 903 c. Stellen für Strafen der Frevler im Leben und Tod v. Ackermann das Christliche in Plato rc. Hamburg 1835. S. 179

baren werden darauf für ewig in den Tartaros gestürzt, die Mittelmäßigen erhalten, nachdem sie sich vollständig gereinigt, an dem acherusischen See ihren Lohn und die zwar schweren, aber nicht unverbesserlichen Verbrecher werden zuerst in den Tartaros, dann aber, nach Art und Grad ihrer Verbrechen, in den Kokytos oder Pyriphlegethon geworfen, wo sie lange umher getrieben werden, bis die, an welchen sie ihre Verbrechen verübt, durch ihre Bitten versöhnt, sie an den Gestaden des acherusischen Sees landen lassen[66]). Wenn man hierin[67]) die „frühste Spur vom Glauben an die Wirksamkeit der Fürbitten für Abgeschiedene zur Abkürzung ihrer Pein im Fegfeuer" findet, so muß dies[68]) bestritten werden. Die christliche Idee beruht auf einer Uebertragung des fremden Verdienstes der Heiligen auf die bestraften Sünder, analog der Geltendmachung des Verdienstes Christi zur Vergebung der Sünden: erst später wurde diese Wirksamkeit des Gebets, natürlichem Gefühle gemäß, auch auf die Bitten anderer Menschen übertragen. Hier dagegen liegt ein anderes Princip zu Grunde: ein rohes, unentwickeltes Rechtsgefühl, welches noch mit der Rache zusammenfällt. Denn Platon kennt weder die Heiligkeit Gottes im christlichen Sinne, welche durch das Verbrechen, „die Sünde" verletzt würde, noch auch die absolute Straftheorie, nach welcher das Verbrechen eine Verletzung der Rechts-Vernunft im Stat ist: der Zweck der Strafe ist ihm daher Besserung oder Abschreckung[69]). Daher erscheint das Verbrechen nur als eine Privatverletzung[70]) der Geschädigten und diesen wird zur Befriedigung ihrer Privat-Rache die Bestimmung der Strafdauer überlassen. Von einer „Vermittelung" der fürbittenden Selen bei einem Richter ist keine Rede, sondern sofort durch die Verzeihung der Verletzten ist die Strafe zu Ende und die Verbrecher steigen an das Land.

Eher ließe sich die Art Platon's in der Ausführung der Lehre von der Selenwanderung bei der verschiedenen

[66]) Phaedon S. 114 b.
[67]) Brandis l. c. p. 448.
[68]) Mit Zeller l. c. p. 265.
[69]) v. Gorgias 525 b.
[70]) Daher ist es auch nur der privatrechtliche Begriff einer Verletzung des Eigenthums der Götter an dem Menschen, von welchem aus der Selbstmord verboten wird. Phaedon 61. b.

Vertheilung der Thierleiber, in welche die befleckten Selen zur Strafe wandern müssen, mit Dante's poetischer Verurtheilung der Verbrecher und seiner Parteifeinde vergleichen. Es wird dieses halb prophetische, halb richterliche Amt von Platon vielfach in ähnlicher Weise wie bei Dante geübt, wo er von der Metempsychose handelt. So im Phaedrus[71]), wo er mit unverkennbarer Polemik die edelste Sele, die bei der himmlischen Rundfahrt am meisten von den Ideen geschaut hat, an einen Philosophen, einen musischen und erotischen Mann übergehen läßt, die zweite in einen gesetzlichen König oder einen Krieger, die dritte in einen Hausverwaltenden oder Handelsmann, die vierte in einen in der Gymnastik oder Heilkunde Bewanderten, erst die fünfte in einen Priester oder Wahrsager, die sechste erst in einen Dichter oder sonstigen Künstler, die siebente in eine Landbauenden oder Gewerbtreibenden, die achte in einen Sophisten oder Demagogen und die neunte in einen Tyrannen.

So hier[72]), wo Völlerei, Uebermuth und Trunk durch die Verwandlung in einen Esel bestraft, Ungerechtigkeit, Herrschsucht und Raub in Wölfe, Habichte und Geier und die unphilosophischen Politiker in das πολιτικὸν γένος in Wespen und Ameisen verwiesen werden[73]). Freilich aber unterscheidet sich die heitere Ironie Platon's wie ein harmloses Spiel von dem fürchterlichen Ernst und der düstern Strenge des christlichen Höllen-Dichters. Auch in diesem Dialog ist nämlich die sokratische Ironie nicht ganz ausgeschlossen, obwol sie, der Handlung gemäß, in viel leiserer und milderer Sprache und viel seltner als in allen vorhergehenden redet. In einer ihrer feinsten und heitersten Anwendungen und zugleich in der ihr so eigenthümlichen Verbindung mit dem edelsten Ernst des Inhalts erscheint diese Form am Schlusse[74]), wo Sokrates die Uebrigen auffordert, Kriton, welcher sich für sein Verbleiben im Gefängniß verbürgt hatte, Bürgschaft ihrerseits zu leisten, daß Sokrates Sele nach dem Tode nicht mehr in dem Gefängniß des Leibes bleiben werde. Denn gerade darin besteht vielfach das Wesen dieser Ironie, die Eigenthümlichkeit, die Persönlichkeit, die Eigenschaft, oder die Handlungs- oder Redeweise dessen, gegen

[71]) S. 248 d.
[72]) S. 81 d. 82 c.
[73]) Vergl Tim. 90c—91d Rep. X 620, c d.
[74]) p. 115. c.

den sie gerichtet ist, wider diesen selbst zu wenden oder den Grund, den dieser für sich aufgeführt, als gegen ihn gerichtet aufzuweisen. So z. B. wenn[75]) die personificirten νόμοι καὶ τὸ κοινὸν τῆς πόλεως dem Sokrates, als er aus dem Gefängniß fliehen will, entgegentreten und ihn, ganz nach seinen eigenen Grundsätzen, widerlegen[76]) — Nur eine Anwendungsart und Erscheinung dieses Wesens der Ironie ist die gewöhnliche Widerlegung der Sophisten durch die Annahme und Rückwendung ihrer vorgeblichen Allwisserei zu ihrer eigenen Beschämung. — Auch sonst finden sich noch Spuren anmuthiger Ironie: so 89 c, wo sich Sokrates im Verhältniß zu dem Phaedon-Herkules einen Jolaos nennt; 95 a, wo die Einwürfe der beiden Thebaner Simmias und Kebes aus dem Harmonieverhältniß der Seele zum Körper und aus der Seelenwanderung nach den Gründern von Theben Harmonia und Kadmos getauft werden, was noch dadurch eine komische Beziehung auf die Seelenwanderung mehr gewinnt, daß Kadmos und Harmonia in Schlangen verwandelt werden, dann vielleicht p. 63 a, wo Sokrates den Kebes als besonders scharf und zweifelvoll in seinen Einwendungen schildert. Keinesfalls ist in diesen Worten eine „Rüge des Kleinmuths, Unglaubens und der Zweifelsucht" enthalten, welche Baur[77]) darin findet: das beweist der ganze Zusammenhang und die vorhergehenden Worte:[78]) Vielmehr liegt darin der Beifall, welchen Sokrates immer über den selbstständigen Forschungstrieb und Wissenseifer seiner Schüler oder der andern Jünglinge zu äußern pflegt und nur vielleicht ein leise ironischer Zug deutet seine Ueberlegenheit über diese Bedenken eines niedrern Standpuncts an. Zweifelhaft scheint, ob mit Ast (p. 166) eine Persiflage des Euenos in den Worten[79]) des Simmias liegt. Denn dieser Anstand, dem Sterbenwollen des Sokrates Folge zu leisten, ist überhaupt dem nicht-philosophischen Bewußt-

[75]) Kriton p. 50 d.

[76]) ἀλλ ἀποκρίνου ἐπειδὴ και εἴωθας χρῆσθαι τῷ ἐρωτᾷν καὶ ἀποκρίνεσθαι.

[77]) l. c. p. 117.

[78]) ἀκούσας οὖν ὁ Σωκράτης ἡσθῆναί τέ μοι ἔδοξε τῇ τοῦ Κέβητος πραγματείᾳ καὶ ἐπιβλέψας εἰσ ἡμᾶς· ἀεί τοι, ἔφη, ὁ Κέβης λόγους τινας ἀνερευνᾷ καὶ οὐ πάνυ εὐθέως ἐθέλει πείθεσθαι ὅ, τι ἄν τις εἴποι.

[79]) p. 61 c. Οἷον τοῦτο παρακελεύῃ τοῦτο, ὠ Σ; Ευήνῳ; πολλὰ γὰρ ἤδη ἐντετύγηκα τῷ ἀνδρί. σχεδὸν οὖν ἐξ ὧν ἔγω ἤσθημαι, οὐδ' ὁπωστιοῦν ἄν σοι ἔχων εἶναι πείσεται.

sein gemeinsam und Simmias müßte sich mit diesen Worten selbst persiffliren: auch er begreift und billigt die Sokratische Todes-Sehnsucht nicht und bedarf erst einer ausführlichen Belehrung. Höchstens würde durch dies Nachfolgende Euenos ironisch als Nicht-Philosoph bezeichnet. — Auch bei der Polemik gegen den Materialismus kann nur p. 101 c, wo das echt-Sokratische Nichtwissen gegenüber der widerlegten Naturweisheit hervorgehoben wird als Ironie anerkannt werden, nicht auch[80]) p. 99 c, wo mit dürren Worten gesagt wird, jener Materialismus halte die sinnlichen Ursachen für bedeutender und stärker als die idealen. Ebensowenig[81]) p. 69 a die herrliche Stelle, welche das absolute auf dem Begriff der Tugend und der Philosophie beruhende ethische Princip Platons gegenüber der eudaimonistischen Moral anderer Sokratiker, z. B. der kyrenaischen Schule, aufstellt: wenn hier die φρόνησις als die Einzige Münze gepriesen wird, für welche man alles umtauschen muß gegenüber jenen „Tugendhandel" zwischen Genuß und Vorsicht, so ist dies zu offen und zu feierlich ausgedrückt, um uns in der bildlichen Form ein ironisches Moment finden zu lassen. Vielmehr ist die maßvolle Beherrschung in Anwendung der Ironie ein weiteres Zeugniß für die höchste Blüte der künstlerischen Form Platons in diesem Dialog. In keinem andern ist das aesthetische mit dem philosophischen Moment so innig und harmonisch verbunden wie im Phaedon: auch das Symposion, welches ihm hierin am Nächsten steht, wird, seinem Gegenstand gemäß, mehr von dem Mimischen beherrscht. Hier aber ist die Einigung von Form und Inhalt so innig und rein vollzogen, daß eine und dieselbe Wendung des Satzes, eine und dieselbe Ausdrucksweise ebenso sehr die poetische wie die wissenschaftliche Aufgabe erfüllt und jedes andere Wort gewiß einer der beiden Richtungen viel weniger entsprechen würde. Schon oben hat sich gezeigt,[82]) wie enge das wehmüthige

[80]) mit Ast l c.

[81]) wie Ast will.

[82]) Vgl. außer den angeführten p. 166. ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον φοβοῦμαι μὴ αὔριον τηνικάδε οὐκέτι ἡ ἀνθρώπων οὐδεὶς ἀξίως οἷός τε τοῦτο ποιῆσαι. 80 d. οἷ, ἂν θεὸς ἐθέλῃ, αὐτίκα καὶ τῇ ἐμῇ ψυχῇ ἰτέον p. 78 a. 8 h e — 85 b. das herrliche Bild, welches Sokrates mit dem Schwan vergleicht, seinem Dienerschaftsgenossen bei Apollo.

107 a ὡς οὐκ οἶδα εἰς ὅντινά τις καιρὸν ἀναβάλλοιτο ἢ τὸν νῦν παρόντα περὶ τῶν τοιούτων βουλόμενος ἢ τι εἰπεῖν ἢ ἀκοῦσαι u. viele andere.

Gefühl der dramatischen Handlung mit den abstractesten, metaphysischen Untersuchungen verknüpft ist. Die Beispiele ließen sich häufen. Nur noch die unnachahmlich schöne Stelle p. 89 b werde hinzugefügt.[83]) Wie schön ist in diesen Worten die wehmüthige Mahnung an die baldige Trauer der Schüler, das natürliche, echt-menschliche Gefühl bei der letzten gewohnten Liebkosung des Jünglings ausgedrückt: eine weiche, gleichsam leidende Empfindung wird ausgesprochen. Und unmittelbar in derselben liegt der begeisterte, kräftige Aufschwung, der edle Eifer für die Wahrheit, welcher sofort die philosophische Untersuchung wieder aufnimmt: daran knüpft sich das ironische Spiel, welches den trüben Hauch in den ewig reinen Aether hellenischer Heitre auflöst. — In dem Folgenden (89 d — 90 e) wird mit meisterhafter Kunst eine tiefe psychologische Bemerkung über den gemeinsamen Ursprung von μισανθρωπία und μισολογία, die nämlich beide in der öftern Enttäuschung wurzeln, an den äußeren Verlauf des Dialogs geknüpft und daraus der Beweis geschöpft, wie ungerecht es sei, einen objectiven Grund dieser Enttäuschung in dem Wissen und dem Character der Menschen statt in uns selbst zu suchen: eine Widerlegung des Menschenhasses, welche im Munde des allgemein verfolgten und unschuldig zum Tod verurtheilten Sokrates von erhabener Größe ist. — Der innere Grund der unerreichten Schönheit dieses Dialoges liegt darin, daß er die Einheit der wahren Philosophie mit dem Leben und Denken des wahren Philosophen, welche in dem platonischen Princip liegt, darstellt. Die hohe Einheit von Inhalt und Form liegt darin, daß die Bedeutung des Dialoges selbst eben die ist, die Einheit des Inhalts — der Philosophie — mit deren lebendiger, leibhaftiger Form: dem Sokrates, auszuführen. Der Organismus der platonischen Philosophie, in den früheren Dialogen nach den einzelnen Gliedern gebildet und zusammengestellt, ist noch ein unbelebter Leib: da tritt in der Persönlichkeit des wahren

[83]) Phaedon spricht: ἔτυχον γὰρ καθήμενος ἐν δεξιᾷ αὐτοῦ παρὰ τὴν κλίνην, ἐπὶ χαμαιζήλου τινός· ὁ δὲ ἐπὶ πολλῷ ὑψηλοτέρου ἢ ἐγώ καταψήσας οὖν μου τὴν κεφαλήν, καὶ ξυμπιέσας τὰς ἐπὶ τῷ αὐχένι τρίχας· εἰώθει γὰρ ὁπότε τύχοι, παίζειν μου εἰς τὰς τρίχας. αὔριον δή, ἔφη, ἴσως, ὦ Φ. τὰς καλὰς ταύτας κόμας ἀποκερῇ ἔοικεν, ἦν δ' ἐγώ, ὦ Σ. Οὐκ, ἄν γε ἐμοὶ πείθῃ. ἀλλὰ τί, ἦν δ' εγώ. Τήμερον κἀγὼ τὰς ἐμὰς καὶ σὺ ταύτας, ἐάν πέρ γε ἡμῖν ὁ λόγος τελευτήσῃ, καὶ μὴ δυνώμεθα αὐτὸν ἀναβιώσασθαι.

Philosophen die belebende Seele in seinen Mittelpunct und das Ganze wird ein lebendiges Wesen: wie der platonische Stat erst dadurch Bewegung und Leben erhält, daß der Herrscher und Philosoph an seine Spitze tritt. Denn der Stat ist die wahre Form der Vollendung der platonischen Philosophie, der Philosoph aber das Haupt des States und darum ist Sokrates, das Ideal des Philosophen, wie er im Phaedon erscheint, die vollendete Form der Blüte der platonischen Philosophie. — Diesen Gedanken haben von jeher die Bewunderer des Platon gefühlt und er liegt stillschweigend den verschiedenen Auffassungen des Phaedon als ihre wahre Einheit zu Grunde. So wenn Schleiermacher l. c. ihn mit dem Symposion zusammen als das dritte Stück zum Sophista und Politicus dachte, wenn Ast l. c. darin die Darstellung des Ideals des Philosophen an sich, nicht mehr, wie im Protagoras, Phaedrus und Gorgias, dessen Kampf gegen die Sophistik, sondern dessen Verklärung als von der Sinnlichkeit befreiten Geistes sah, und wenn auch die Ansicht, daß im Phaedon der griechische Sokrates zum indischen Brahminen idealisirt werde, der einzig in der Sehnsucht nach der Wiedervereinigung mit Gott lebt, nach der oben begründeten Auflassung sich als falsch erweist, so bewahrheitet doch der tragische Charakter des Ganzen das schöne Wort Ast's, Platon habe im Phaedon die im Symposion ausgesprochene Behauptung, daß es das Werk eines und desselben Mannes sei, Komödien und Tragödien zu dichten, durch seine eigenen Darstellungen bewiesen.

II.

Ueber den Inhalt des Phaedon.

Wie in dem Dialog Phaedon die Kunst platonischer Form und ihrer innigen Verbindung mit dem Inhalt eine Blüte erreicht, wie sie in den späteren Werken, dem Fortschritt Platon's von Sokrates zu Aristoteles gemäß, nicht mehr möglich war, so ist auch der philosophische Gehalt desselben im Verhältniß zu den andern Gesprächen von centraler Bedeutung. Bei der innigen Einheit von Form nnd Inhalt in dem platonischen Princip ließe sich dies schon apriori aus der hohen Vollendung der Form schließen. Und es ist nun nachzuweisen, daß der Phaedon wirklich alle

Adern des Organismus, wie sie die früheren Dialoge einzeln durchlaufen, als das lebendige Herz des Ganzen in der Art in sich zusammenschließt, daß er alle Principien der platonischen Philosophie in ihren verschiedenen Gebieten mehr oder minder ausgeführt enthält. Dabei soll die schon in der Antike auf Platon angewandte und wohl von ihm selbst eingeführte Dreitheilung des Systems in Dialektik, Ethik und Physik zu Grunde gelegt und die bei Platon vor andern wichtige historische Entwicklung seiner Principien deren Aufsuchung im Phaedon vorausgeschickt werden. Der monistische Charakter des platonischen Denkens, welches in klarer Einfachheit und Großheit das Eine Princip der Idee consequent in allen Theilen des Systems durchführt, nicht aus diesem andere Sätze ableitet, — dazu fehlte diesem unmittelbaren Idealismus die Entwicklungsfähigkeit und das bewegliche Leben des Unterschiedes — sondern den Einen Grundgedanken, nur nach dem Gebiet seiner jedesmaligen Anwendung modificirt, wiederholt, macht eine strenge, feste Absonderung der Theile unmöglich. Die Dialektik wird in ihren Endpuncten zur Ethik, diese zur Physik, und so finden sich in allen Dialogen neben einem jedesmaligen Hauptobject ebenso die andern Theile des Systems berührt. Im Phaedon aber ist das Gleichmaß des Dialektischen, Ethischen und Physischen am meisten eingehalten. Er verweist daher in diesem seinem umfassenden Charakter ebenso rückwärts auf den Phaedrus wie vorwärts auf die (zusammengehörigen) Schlußwerke: Republik und Timaeus, so daß er auch in dieser Beziehung das Centrum in der Reihe der platonischen Werke bildet. Den Schlußwerken ist jener umfassende Charakter nie bestritten worden: bei dem Phaedrus hat man dies im Allgemeinen von jeher gefühlt und in ihm alle Keime der späten Ausbildung enthalten gesehen. So implicite Alle, welche denselben an den Anfang der Dialoge stellen und eine lebendige Entwicklung der platonischen Lehren annehmen:[1]) Zur Begründung dieser nur im Allgemeinen ausgesprochenen Behauptung und zur Stütze unseres Satzes von der correspondirenden Stellung des

[1]) So daher Schleiermacher, Ast, Ritter, Brandis (p. 196 l. c.) aber auch Hermann p. 375, (v. oben) nur Böckh, (Philolaos des Pythagoräers Leben und Schriften (?) p. 105) findet in dem Phaedrus eine von den Hauptquellen des späteren Systems ganz abweichende Grundansicht, vergl. dagegen Hermann l. c. I p. 566.

Phaedon mit dem Phaedrus diene ein Blick auf den Phaedrus von diesem Gesichtspunct aus.

a) die Principien der wissenschaftlichen Methode, die Haupt-Regeln wissenschaftlichen Unterrichts und gründlicher Forschung sind im Phaedrus schon mit klarem Bewußtsein ausgesprochen; die Nothwendigkeit, begriffliche Definitionen der Untersuchung zu Grunde zu legen, um sowol Uebereinstimmung und Verständigung unter den Streitenden als klare Auffassung des Gegenstandes zu erzielen, das Dringen auf den Begriff, ohne Rücksicht auf secundäre Wirkungen oder persönliche Motive, wird hervorgehoben:[2]) Ein Muster von der Begriffsbestimmung, wie sie am Ende des Sophista und am Anfang des Politicus ausgeführt wird,[3]) findet sich auch schon hier p. 238 d, wo die Liebe und p. 277 c., wo die wissenschaftliche Methode der Lehre und Rhetorik durch Zusammenschluß der vorhergehenden Erläuterungen definirt werden. Diese Methode des Trennens und Zusammenfassens der Begriffe wird als Dialektik bezeichnet (p. 266 c. d. p. 277 b) Daran knüpft sich bereits die Polemik gegen die sophistische Rhetorik als eine principienlose und täuschende δοξοσοφία, wobei es gewiß zu beachten ist, daß die Namen der bedeutendsten unter diesen Gegnern, an denen in einzelnen Dialogen später der Sieg des sokratisch-platonischen Wissensernstes über Eitelkeit und Begriffslosigkeit dargestellt wird, bereits hier genannt werden: so Gorgias, Protagoras, Hippias, Polus, Thrasymachus, Theodorus ꝛc. (p. 262 a. p. 267), während die einzelnen ironischen Etymologien — ἔρως, μανία, οἰονιστική, ἵμερος etc. — Vorspuren des Kratylus enthalten.

b) Auch die Erkenntnißtheorie ist ihren Principien nach schon hier niedergelegt. Die Auffassung der Erscheinungen als der Spiegelbilder der von der praeexistenten Seele geschauten Ideen, ist, wie die ganze Ideologie, hier wenigstens in Umrissen vorgezeichnet (v. p. 249 c. d. e. Menon p. 82. Phaed. p. 77 a.) und der trübende Einfluß des Sinnlichen auf die Freiheit unseres Erkennens, wird auch hier schon gerügt und beklagt (p. 238). Ebenso ist die Aufgabe anerkannt, sich aus den einzelnen Wahrnehmungen

[2]) περὶ παντὸς, ὦ παῖ, μία ἀρχὴ τοῖς μέλλουσι καλῶς βουλεύεσθαι. εἰδέναι δεῖ περὶ οὗ ἂν ᾖ ἡ βουλὴ, ἢ παντὸς ἁμαρτάνειν ἀνάγκη etc. Phaedr. p. 237 c. seq. p. 260 b. c. p. 263. a. b.

[3]) Soph. 267 d. — 268 d. Pol. 363 d. seq.

durch den Schluß zur Einheit des Begriffs zu erheben (p. 249 b).

c) So sind auch die Principien der **Ethik** in wenigen, aber charakteristischen Strichen gezeichnet: in dem Mythos von dem Zweigespann mit dem Lenker ist die Dreitheilung der platonischen Psychologie und damit zugleich die Basis der Politik vorgebildet. In der ersten Liebesrede, welche dem Lysias in den Mund gelegt wird, sind indirect die Ansichten Platon's über den Einfluß der Sinnlichkeit auch auf den Willen ausgesprochen: in den schwanken, in stets veränderlichem Fluß wechselnden Kräften der Sinnlichkeit und Leidenschaft wird die befleckende, nichtige, anti-ideale Macht erkannt (p. 238 a. b.). Der Körper wird wie im Phaedon als der unser Erkennen trübende Schatten, als die dumpfe Last unseres freien Willens geschildert (p. 250). Besonders bezeichnend aber für die jugendlichere Auffassung ist, daß hier noch, wie in keinem späteren Dialog mehr, die poetische Gluth künstlerischer Begeisterung mit ungetheiltem Eifer verherrlicht und sogar im Gegensatz zum Jon der Republik rc. über die bewußte Selenklarheit gestellt wird.[4]) Auch ist es im Gegensatz zu der später immer mehr entwickelten Absolutheit der sittlichen Postulate, welche im Kriton, Phaedon und der Republik an die Strenge des kategorischen Imperativs Kant's reichen, vielleicht noch eine Nachwirkung der mehr eudaimonistischen Ethik des Sokrates, wenn in den beiden Liebesreden die Handlungsweise nur durch die Rücksicht auf Nutzen oder Schaden bestimmt werden soll. Keineswegs darf man daraus auf ein eudaimonistisches Element auch der platonischen Ethik schließen: denn einmal widerlegen sich jene beiden Reden, welche mehr den Standpunkt des populären Bewußtseins ausdrücken, wechselseitig selbst — die wahre Ansicht Platon's ist erst in dem Mythos enthalten — und alsdann findet sich auch schon im Phaedrus eine Spur die zu der späten absoluten Ethik d. h. zum Bewußtsein der Nothwendigkeit des Pflichtbegriffs führte: sie liegt in der hier ebenfalls schon hervortretenden hohen Würdigung der Sele.[5])

---

[4]) σωφροσύνη p. 244 a τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν ἡ μὲν γίγνεται διὰ μανίας, θείᾳ μέντοι δόσει δεδομένης u. 257 a ἡ δὲ ἀπὸ τοῦ μὴ ἐρῶντος οἰκειότης etc.

[5]) v. p. 241 c. ψυχῆ, ἧς οὔτε ἀνθρώποις οὔτε θεοῖς τῇ ἀληθείᾳ τιμιώτερον οὔτε ἐστὶν οὔτε ποτὲ ἔσται. v. Phaedrus p. 115 Alc. I 130 c. seq.

d) Endlich ist auch die **Psychologie**, welche nach antikem Sinn und platonischen Principien einen wesentlichen Theil der Physik ausmacht, hier in unverkennbarem Zusammenhang mit den Lehren des Phaedon und der Republik dargestellt: das γνῶθι σαὔτον, hier (p. 230 a) noch als eine allgemein gehaltene unerfüllte Maxime der Sokratik hingestellt, hat im Phaedon eine correcte, volle Realisirung erhalten und ist aus einer ethischen Einzel-Linie zum Grundbau des großen wissenschaftlich ausgeführten Systems geworden. Und wenn hier erst mythisch und bildlich eine Vergleichung der Sele gewagt wird, so ist dort die Sonne des Begriffs hell aus der poetischen Dämmerung getreten. In dem hochpoetischen Mythos liegt verhüllt die Dreitheilung der Sele, die ganze Basis der platonischen Politik, und wie unten auszuführen, ist das τόπος ὑπερουράνιος (Phaedr. 247 c.) hier das genaue Gegenstück des θαυμαστοὶ τῆς γῆς τόποι des phaedonischen Mythos Phaed. p. 108 und der τὰ ἄνω des Bildes in Republ. VII, 514 seq. Und wenn es p. 246 a im Phaedrus heißt: περὶ δὲ τῆς ἰδέας αὐτῆς ὧδε λέκτεον· οἷον μὲν ἐστι, πάντη πάντως θείας εἶναι καὶ μακρᾶς διηγέσεως, ᾧ δέ ἔοικεν, ἀνθρωπίνης τε καὶ ἐλάττονος, so ist im Phaedon dieses schüchtern aufgestellte Problem gelöst und vollendet. Wenn daher nur in den drei Werken, Phaedrus, Phaedon und Republik die Unsterblichkeit der Sele ex professo gelehrt wird, so entspricht die Art und Weise jedesmal genau dem Standpunkt der philosophischen Entwicklung. Im Phaedrus wird zwar auch schon der Beweis aus dem Begriff der Sele abgeleitet, — dadurch entwickelt sich die wissenschaftliche Methode von dem unmittelbaren Bewußtsein, das sich in Mythen und Ahnungen bewegt, — aber die Kategorie des Beweisbegriffs ist eine noch mehr äußerlich mechanische, der älteren Naturphilosophie näher stehende, als der ausgebildeten platonischen Ideologie: die Bewegung der Sele muß ewig sein, um die ewige Bewegung der Welt zu erklären. Im Phaedon dagegen wird die Unsterblichkeit der Sele aus ihrer ewigen Ruhe, aus ihrer Gemeinschaft mit den ewigen Ideen abgeleitet und die Republik mit den Gesetzen und dem Timaeus setzen die Unsterblichkeit der Sele, als in der Totalität des Systems wesentlich gegeben voraus.

A. Dialektik.

Das Princip der platonischen Philosophie ist der Begriff der Ideen: das ganze System ist nur consequente Anwendung desselben auf alle Gebiete platonischen Denkens. Daher führen auch alle Controversen über einzelne Sätze auf die Lehre von den Ideen als dem Princip zurück und diese selbst ist vielfach verschieden aufgefaßt worden. Bei jedem System, zumal aber bei diesem, welches, wie von jeher anerkannt, alle früheren Entwicklungen mit Bewußtsein zusammenfaßte, ist historische Betrachtung der Bildung des Princips aus und seines Zusammenhanges mit andern Philosophien der sicherste Weg aus den Schwankungen der subjectiven Ansichten und zur Vermeidung einer doppelten Einseitigkeit, welche von jeher die Auffassung der „Ideen" getrübt hat. Man hat dieselben immer einseitig, entweder zu subjectiv oder zu objectiv, gefaßt; man hat sie entweder nur als Resultate unserer subjectiven Abstraction, die nur in unserm Denken bestehen, oder als nicht nur selbständige, sondern auch sinnlich-körperlich existente Dinge gedacht. — Beides gleich irrthümlich, aber, wie unten erhellen wird, gleich sehr in Platon selbst gewissermaßen begründet. Um solche Einseitigkeit zu vermeiden, muß festgehalten werden, daß die Ideen ebenso sehr logische, erkenntniß-theoretische als reale ontologische Bedeutung haben und daß die historische Entwicklung der Lehre vom Erkennen und Wissen ebenso wesentlich wie die Geschichte der Metaphysik und der Naturphilosophie Platon zu diesem Begriff der Ideen leitete.

Daher betrachten wir den Entwicklungsgang

1) des logischen Moments der Ideen.

In den Anfängen hellenischer Philosophie, in den jonischen Naturphilosophien ist die Lehre vom Erkennen nothwendig noch unausgebildet, ja noch garnicht möglich. Die unmittelbare, natürliche Denkungsart ist voll unbedingten Glaubens an die Erkenntnißquellen und nimmt ohne Kritik jede Art des Wissens als gleich sicher und wahrhaftig an. Der Unterschied der sinnlichen Wahrnehmung und des vernünftigen Denkens und Schließens wird noch nicht gemacht; Beide sind innig verschmolzen und die empirischen Wahrnehmungen, welche Grundlage und Hauptbestandtheil jener Philosopheme bilden, haben gleichen

Werth mit den seltenern und selbst noch sinnlich aufgefaßten speculativen Sätzen. Ein Unterschied — zunächst freilich nur implicite — wird gemacht durch die Lehre der Pythagoräer von der Bedeutung der Zahlen als des Wesens der Dinge. Dadurch wird ein nicht mehr rein sinnliches Element als Princip gesetzt, anders als bei den Joniern, deren Erklärungsbegriff für das Physische selbst nur wieder ein physischer war, wodurch auch objectiv der Werth des Princips kein höherer, kein specifisch erhabener über den sinnlichen Dingen ward. Da nun aber die Lehre vom Erkennen im innigsten Wechseleinfluß auf die Lehre vom Sein steht, indem die verschiedenen Stufen des Seienden auch eine Abstufung in dem Werth der Erkenntnisse bedingen und ebenso umgekehrt der Unterschied der Erkenntnißweisen Differenz der Bedeutung der Erkenntnißobjecte voraussetzt, so musste dies durch die pythagoräische Zahlenlehre in den Erkenntnißobjecten gesetzte Verhältniß von Substanz und Accidens, von Substrat und Erscheinung, auch in der Lehre vom Erkennen sich abspiegeln. Ueber die Denklehre der Pythagoräer selbst sind wir nicht näher unterrichtet. Aber Heraklit, wie er theils durch pythagoräische Einflüsse, theils durch den Gegensatz zu den Eleaten zu seinem Dualismus der stets fließenden Materien und der einzig festen εἱμαρμένη geführt wurde,[6]) unterschied so auch das allein wahrhaftige Erkennen jener ewigen εἱμαρμένη und die täuschenden sinnlichen Wahrnehmungen. Da er sich aber mehr negativ gegen diese fließende Materie verhält, als daß er jene εἱμαρμένη positiv entwickelte und ein Wissen construirte, so erhält jener Gegensatz auch keine weitere Bedeutung noch Ausbildung und ist überwiegend nur Polemik gegen jene Materie in ihrem wechselnden und täuschenden Fluß. Bei den Eleaten dagegen verhält es sich entgegengesetzt. Wie ihnen ontologisch das allein-seiende Eins Kern und eigentlichen Gegenstand ihrer Philosophie bildet, und die Polemik gegen das Viele, Materielle nur nebenbei geführt wird, weil eben diese Vielheit absolut nicht ist, so ist ihnen in der Erkenntniß das Vernunftwissen die Hauptsache, ja das Einzige. Denn die sinnliche Wahrnehmung ist nur Widerschein eines Nichtigen, eines Nichtseienden. Wie nur das

---

[6]) Ueber diese Stellung und Auffassung des Heraklit v. Zeller l. c. I. p. 154 — 166

Eins wahrhaft ist, die Vielheit dagegen der Erscheinungen voller Widersprüche und nichtig ist, so ist auch nur das Wissen von dem Eins ein wahres Wissen, das von der Vielheit, ja die bloße Annahme der Vielheit führt in lauter Widersprüche. So gaben die Eleaten das Gebiet der sinnlichen Wahrnehmung preis der Skepsis und dem Zweifel, um das Vernunftwissen von dem widerspruchlosen Eins desto sicherer der Philosophie zu behaupten. Allein in ihrer Polemik gegen die Vielheit begingen sie den Fehler, den absoluten Standpunct, die vollkommene Negation des Sinnlichen als eines Seienden zu verlassen und demselben ein scheinbares Sein einzuräumen, um dann die Widersprüche desselben aufzuweisen. Damit war aber den Gegnern wieder fester Boden gegeben. Und von da aus stürmten die Sophisten jenes Bollwerk der Philosophie, indem sie nachwiesen, daß, wenn der Widerspruch die Vielheit zu einem Nichtigen mache, auch das eleatische Eins ein nichtiges sein müsse, weil auch die Annahme dieses Eins in Widersprüche verwickle. Vgl. Plat. Parm. 128 c. d, wo Zenon die eleatische Lehre vom Eins wegen ihrer Widersprüche nicht abweist durch Negation der Vielheit überhaupt, sondern nur durch Nachweis des Widerspruchs auch der Vielheit erwidert und damit Eins und Vielheit auf gleichen Boden stellt.[7] Damit war der Unterschied der Philosophie von jeder sinnlichen, oder nur reflectirten Erkenntnißweise aufgehoben, das allgemein-gültige Wissen vernichtet und die Sophistik ist eben diese Auflösung des wissenschaftlichen Wissens, der allgemeinen und einheitlichen Erkenntniß in die subjective Reflexion des Einzelnen; sie ist ein intellectueller Atomismus und ihren Zusammenhang mit dem herakliti schen Fluß hat schon Platon erkannt.

Das πάντων χρημάτων ἄνθρωπον εἶναι μέτρον[8]) ist die beste von der Sophistik selbst über sich gegebene Definition. Ihre relative Berechtigung und theilweise heilsamen Einflüsse sind jetzt allgemein anerkannt: hierher gehört nur die verderbliche Seite derselben: jene atomistische Erkenntnißlehre, welche alle objective Wahrheit leugnet und in dem subjectiven Bewußtsein allein die intellectuellen wie die sittlichen

[7]) Ueber das Verhältniß der Eleaten zur Sophistik, siehe die ausgezeichnete Darstellung bei Hermann I. p. 174 — 179.

[8]) In welch ganz andrem Sinn der wahre Anthropologismus dies Princip anwendet, s. oben.

Normen findet. Die Stellung des Sokrates zur Sophistik ist nun eine zugleich positive und negative: darin steht er mit ihr auf gemeinsamem Boden, daß er ebenfalls die Wahrheit in das Bewußtsein des Subjects verlegt: aber das sokratische Bewußtsein ist das γνῶθι σαυτόν; das Selbstbewußtsein: es ist zwar ebenfalls noch ein subjectives Princip, aber doch ein in allen Einzelnen Allgemeines und Stätiges. Es ist nicht mehr die von allem Inhalt leere, nur von der jedesmaligen Willkür des Augenblicks erfüllte Bestimmungslosigkeit, sondern Sokrates weist es als erfüllt nach von dem Begriff, welchen das Bewußtsein durch das Aufsteigen vom Einzelnen zum Allgemeinen erreicht. Darin besteht also die sokratische Maieutik („Hebammenkunst"), daß das nur subjective Bewußtsein des Einzelnen von dem in ihm ruhenden Allgemeinen, der Grundbedingung aller Wissenschaft, „entbunden" wird. — Allein dieser sokratische Begriff ist noch selbst ein halb-subjectiver. Denn er wird nur aus unserm Bewußtsein deducirt und es erfordert eine gewisse individuelle Anlage, um zu demselben zu gelangen: manche Menschen werden als unfähig, diese Lehre zu fassen dargestellt: denn nur wer aus seinem einzelnen Bewußtsein den Begriff entwickeln kann, nur für den und in dem ist der Begriff ein Allgemeines. Der Begriff ist bei Sokrates nur ein sicherer Ausgangspunct für das einzelne Subject in dem Streben nach Wahrheit und Sittlichkeit im Gegensatz zur Sophistik. Eine objective, außer dem Denken selbständige Wesenheit kam dem sokratischen Begriff im Ganzen nicht zu: (im Mittelalter hätte man Sokrates zu den Nominalisten gezählt) nur einige ethische Begriffe mochte er, ohne consequente Deduction aus dem Princip, sondern des praktischen Interesses wegen und aus unmittelbarem Gefühl für objective Mächte, außer unserm Denken, halten. Auf diesem Wege kam Platon zu seinen Ideen nach der subjectiven, logischen Seite hin. Hiernach sind sie nichts anderes als der Begriff, die allgemeine höhere Art über dem Einzelnen. Denn von dem sokratischen Begriff des Wissens aus mußte sich ihm die Allgemeinheit, Nothwendigkeit und Einheit des Begriffs, gegenüber der subjectiven zufälligen Einzelheit sophistischer Reflexion nothwendig ergeben. Und so ist die Idee einmal nur der Begriff als das Resultat unserer Abstraction und insofern von nur subjectiver, logischer Bedeutung. Aber

2) die Entwickelung der Lehren über das Ontologische, das Reale, mußte Platon auf die Idee auch in ihrer objectiven Bedeutung führen. Das reale, sinnliche Sein, von den jonischen Naturphilosophen unmittelbar als ein Wahres, in sich Festes, als eine „Natur" gedacht, wurde schon von den Pythagoräern nicht in dieser unterschiedlosen Einfachheit gelassen. Das wahrhaft Seiende waren ihnen vielmehr die Zahlen und das Sinnliche als solches nur von Bedeutung, soweit es ein mathematisches war. In Heraklit, welcher jene Zahlenlehre nicht aufnahm, blieb nur die Bestimmung von der Nichtigkeit des Materiellen als solchem, von dessen ewigem Fluß über, welchem nur der unausgeführte Begriff der εἱμαρμένη, das heißt, der in allen Wechseln identische Stoff, gegenübersteht.

Bei den Eleaten hatte die Logik die Naturphilosophie aufgezehrt, denn nur das Eins ist und die natürliche Vielheit ist gar nicht. Die Sophistik hatte keine selbständige Ontologie erzeugen können, sondern schloß sich den verschiedenen älteren Lehren der Pythagoräer, des Heraklit, oder den Eleaten an. Auch des Sokrates Princip enthielt nur die Möglichkeit, nicht die Verwirklichung eines Fortschritts. So fand denn Platon eine weite Kluft vor, zwischen dem Idealen und dem Realen, zwischen dem Eins und dem Vielen: auf der einen Seite wurde in ewigem Fluß und Wechsel der Vielheit alle Einheit, alles Stätige und Feste geläugnet, woraus sich die sophistische Läugnung alles Wissens, alles Objectiven ergeben mußte. Auf Seite der Eleaten dagegen wurde das Eins in so todter Starrheit festgehalten, daß sich nicht einmal die Vorstellung des Sinnlichen, welche doch unläugbar vorhanden war, erklären ließ: denn ein μὴ ὄν kann auch nicht vorgestellt werden. [9]) Um diese doppelte Einseitig-

---

[9]) Hier konnte der historische Zusammenhang nur soweit er für die Ideenlehre in Betracht kommt berücksichtigt werden: es versteht sich, daß das Princip des Anaxagoras, Empedokles, der Atomisten, der Megariker, ebenso des Pythagoras und der Sokratik noch in manch anderer Beziehung aufgenommen wurde; v. Zeller S. 136. Hermann concentrirt geistvoll S. 130. 145. die verschiedenen historischen Einflüsse auf Platon in der verschiedenen Bedeutung des hellenischen Wortes für Princip: „ἀρχή." vergl. auch Herbert, de Platonici systematis fundamento commentatio. Götting. 1805 p. 8, p. 50. welcher ebenfalls nur das ontologische Moment der Ideen in seinem Entwicklungsgang verfolgt und seine kurze Formel: „Divide Heracliti γένεσιν οὐσίᾳ Parmenidis, habebis ideas Platonis" vollständiger so ausspricht: video Platonem — rejectis primum Heracliti et Protagorae, tum etiam Eleaticorum decretis

keit zu vermeiden, bedurfte Platon eines Princips, welches die starre Einheit der Eleaten in Bewegung und Leben setzte, um die Vielheit zu erklären, und den wechselnden Fluß des Heraklit bannte, um die Wahrheit und Sittlichkeit zu retten. Ein solches Princip war ihm aber schon vorgebildet in dem sokratischen „Begriff," welcher ja auch die Einheit des Allgemeinen und die Vielheit des Einzelnen verband; freilich nur auf dem logischen Gebiet. Da nun aber das allgemeine und objective Wissen, welches Platon als unabweisbares Postulat aus der Sokratik resultirte, nicht ein Wissen vom Nichtseienden und, wenn vom Seienden, nicht vom Einzelnen und Subjectiven sein konnte, sondern nur vom Objectiven und Allgemeinen, — eine Folgerung, welche dem plastischen Sinne der Alten weit näher stand als unserer scheidenden Reflexion (v. Parm. p. 135. Phaed. 95 e — 102 a. Trin. 51. d.) und dem auch platonischen Grundsatz, daß nur das Gleiche das Gleiche erkennt, gemäß war, (vergl. Phaedon p. 67 b.) so muß das wahrhaft Seiende das Objective, Allgemeine sein. Da nun aber der Begriff das allein Wirkliche für das Erkennen ist, so ist er auch das allein Wirkliche im Sein: jenes Objectiv-Allgemeine und der sokratische Begriff wird so nothwendig ein auch außer unserem Denken bestehendes, objectives Sein, welches als das allein Wahrhafte zugleich jene höhere Einheit über dem heraklitischen Fluß und dem eleatischen Eins bildet. Denn er ist das Eins, welches ein Vieles ist. Die platonische Idee ist daher logisch der sokratische Begriff, aber auch ontologisch eine von unserem Denken unabhängige, objective, ideale Wesenheit (essentia, nicht substantia.) Sie ist das eleatische Eins, denn nur das Allgemeine ist in ihr. Sie ist aber auch die heraklitische Vielheit: denn sie ist nicht nur eine einzige Idee, sondern eine unendliche Anzahl von solchem eleatischen Eins. Dieser historische Zusammenhang geht klar hervor aus dem Theätet und dem Sophisten, wo die Unwahrheit der absoluten Trennung des ὄν und des μή ὄν nachgewiesen[10]) und die Idee

---

necessario sequi doctrinam de ideis, quasi ultimum refugium, wobei nur die Bedeutung des Sokrates nicht genug beachtet scheint.

[10]) Das ist das Wesen der platonischen Dialektik, der Entwickelung, daß sich die entgegengesetzten Begriffe nicht ausschließen, vielmehr ineinander übergehen, sofern jedes ὄν als ein bestimmtes μή ὄν für andere Begriffe ist („omnis determinatio negatio," sagt Spinoza).

als das zugleich Einheit und Vielheit Seiende in offenener Polemik gegen die Eleaten und Heraklit ausgesprochen wird. Ebenso aus dem Parmenides, welcher die Widersprüche aus der Annahme des absoluten Eins wie der absoluten Vielheit entwickelt und so indirect die am Eingang desselben in ihren Anfängen aufgestellte Ideenlehre als das wahre Princip beweist: wobei in einer höchst interessanten Stelle zugleich die Schwierigkeiten, welche dieser Ausweg bot, bemerklich gemacht werden, eine Selbstkritik, welche Platon in der Folge seiner philosophischen Ausführungen widerlegt zu haben glaubt, welche aber noch bis heute die unwiderlegte Rüge aller principiellen Mängel seines Systems enthält und zugleich die Bildung der Idee aus dem sokratischen Begriff in der oben angeführten Weise bestätigt.[10]) Wenn auch hier unter dem jungen Sokrates der junge Platon gemeint ist, so enthält die Stelle doch den Beleg, daß Platon anfangs, als er noch in der Sokratik mehr befangen war, nur die ethischen Begriffe des Guten, Schönen und Gerechten als objective, als Ideen gefaßt und erst von da aus den „Begriff" überhaupt, also auch jedes unbedeutenden Einzeldinges, objectivirt habe. Jene Beschränkung wird ihm von Parmenides als Mangel an Consequenz vorgeworfen. Diese gedoppelte logische und ontologische Bedeutung der Idee hat nun Platon selbst nicht immer gleichmäßig festgehalten, sondern nach seinem jedesmaligen Zweck bald die eine, bald die andere Seite mehr hervorgehoben, so daß er selbst Anlaß gab zu der einseitigen Auffassung derselben nach einer der beiden Richtungen. Nur aus der lebendigen Einheit der beiden Elemente in der historischen Entwicklung und der inneren Bedeutung der Idee läßt sich aber das Wesen dieses platonischen Princips und seine Wirkung im System begreifen, welche darum von jeher vielfach verkannt worden ist. Zu sehr als Objecte, als Substanzen und Dinge, haben die Ideen gefaßt, Tiedemann[11]) van Heusde:[12]) zu subjectiv, als nur in unserer Abstraction bestehend, Tennemann[13]), ebenso Baur[14]), Schmidt.[15]) Eine Mittelmeinung verlegt die Ideen

---

[10]) p. 130 e. νέος γὰρ εἶ ἔτι ὦ Σ. καὶ οὔπω σοι ἀντείληπται φιλοσοφία, ὡς ἔτι ἀντιλήψεται κατ' ἐμὴν δόξαν etc.

[11]) Geist d. spekulat. Philos. II p. 91.

[12]) initia philos. platon. II 3, 30, 40.

[13]) l. c. II. 118. Buhle Gesch. d. Philos. II, 96, seq.

[14]) l. c. p. 126. — [15]) Ueber d. Ideen d. Platon u. d. darauf beruhende Unsterblichkeitslehre desselben, Quedlinburg. 1835. p. 51.

in das Denken zwar, aber in das Denken der Gottheit.[16]) Gegen die zweite Ansicht ist der schlagende Widerlegungs-Grund die Auffassung der Ideen als der Vorbilder, nach denen die einzelnen Dinge geschaffen sind (Timaeus) und die Identification der obersten Idee, der des Guten, mit der Gottheit selbst. Gegen die erste sprechen die häufigen Stellen Platons, welche die Ideen als die Allgemein-Begriffe auf dem Wege der Induction bilden.[17]) Gegen die Vermittelnde entscheidet einmal, daß die oberste Idee selbst = der Gottheit ist, also eine Idee die übrigen denken müßte und dann daß die Ideen ebenso im Bewußtsein des Menschen erzeugt werden. Wir finden nun im Phaedon die Ideenlehre in der dargestellten Bedeutung vollkommen ausgeführt und als die Basis des ganzen Systems, auf welche alle streitigen Fragen als das untrügliche Maß der Entscheidung zurückgeführt werden, mit allen den eigenthümlichen Merkmalen der Erhabenheit und Vollendung, aber auch mit den deutlichen Spuren ihrer Mängel und Unvollkommenheit.[18]) Hier wird der Grund des logischen Elements in den Ideen ausgeführt: jene Verwerfung der sinnlichen Wahrnehmung als einer trüglichen und trübenden Quelle der Wahrheit, welche Platon mit Herakleitos und mit den Eleaten, wie mit jedem wissenschaftlichen Streben gemein haben muß. Die Materie gilt ihm durchgängig als das die Erkenntniß hindernde, die Sittlichkeit befleckende Element. Und es ist dem platonischen Idealismus eigen, vielmehr die von dem Idealen abgewendete als die mit demselben zusammenhängende Seite des Sinnlichen hervorzuheben. Die Wahrheit liegt ihm daher nur in der völligen Entfesselung des Gedankens von den sinnlichen Einflüssen, in dem reinen

---

[16]) Meiners Gesch. d. Wissensch. in Griechenland II. 803, Stallbaum Platonis Parm. p. 269 Richter de Id. Platonis p. 21, p. 66. Kühn de dialect Platonis p. 9 p. 48.

[17]) v. z. B Phaed. 74. b Minos init Hip. maj. p. 18. ꝛc.

[18]) Die einschlägigen Hauptstellen sind: Phaedon p. 63. p. 66 a. e. 67 a. 73—76, 77 a. 78—79, 83, 92, 100—105 p. 110 c. seq. ad 65. b. c. ἆρα ἔχει ἀλήθειάν τινα ἥ ὄψις τε καὶ ἀκοὴ τοῖς ἀνθρώποις, . . . πότε μὲν οὖν ἡ ψυχὴ τῆς ἀληθείας ἅπτεται; ὅταν μὲν γὰρ μετὰ τοῦ σώματος ἐπιχειρῇ τι σκοπεῖν, δῆλον ὅτι τότε ἐξαπατᾶται ὑπ' αὐτοῦ. . . . . ἆρ' οὖν οὐκ ἐν τῷ λογίζεσθαι, εἴπερ που ἄλλοθι, κατάδηλον αὐτῇ γίγνεταί τι τῶν ὄντων. λογίζεται δὲ γὲ που τότε κάλλιστα, ὅταν. . . . . ἐῶσα χαίρειν τὸ σῶμα καὶ καθόσον δύναται μὴ κοινωνοῦσα αὐτῷ μηδ' ἁπτομένη, ὀρέγηται τοῦ ὄντος. vergl. R VII, 532 Symp. 210—212. Phaedr. l. c.

λογίζεσθαι. Denn nur dieses erfaßt die Idee.[19]) Dieses Dringen auf den wissenschaftlichen Begriff, auf die über die Sinnenwahrnehmung erhabene Vernunfterkenntniß als das allein Wahre ist eine von den Seiten des Platonismus, welche ihn zu der gemeinsamen Grundlage alle idealistischen Systeme nicht nur, sondern aller Philosophie überhaupt gemacht haben. Denn auf diesem Bewußtsein von der Nichtigkeit und unbefriedigenden Unzulänglichkeit beruht das Verlangen des Denkens nach allgemeinen Principien, d. h. nach Wissenschaft. Und darin findet das Wort Ast's (l. c. p. 4. p. 5.) seine Bestätigung: der Platonismus sei nicht ein besonderes System der Philosophie, sondern gleichsam die Idee der Philosophie selbst, der allgemeine Raum für die Philosophie, der lichte über alle Besonderheit erhabene Aether, welcher alles philosophische Denken umfließt. Ebenso großartig ist die Erhebung über das Sinnliche im ethischen Gebiet, jener reine begeisterte Spiritualismus, welcher bereits oben als ein der nationalen und zeitlichen Umgebung Platon's überlegener Standpunct bemerkt worden; er tritt aus der sinnlich-heitern Natürlichkeit des Hellenenthums heraus und setzt in die harmonische Einheit von Idealem und Natürlichem einen scharfen Unterschied, mit so strenger Ueberordnung des Geistigen, daß der Platonismus vielfach mit christlichen Vorstellungen Verwandtschaft zeigt, welche Seite mir viel wichtiger scheint, als die von Ackermann (Das Christliche in Platon) und Baur (l. c.) hervor gehobene „Heilsidee" und gar als die weithergeholte Analogie der Persönlichkeiten von Sokrates und Christus. (v. unter B. Ethik.)

Die Lehre von der ἀνάμνησις, p. 72 e—76 e, daß alles Erkennen ein Erinnern an ein Wissen und Schauen der Sele in ihrer Praeexistenz[20]) sei, in dem Phaedrus noch verhüllt, in mythischer Form vorgetragen, und zunächst nur angewandt

---

[19]) p. 65. d. φαμέν τι εἶναι δίκαιον αὐτὸ ἢ οὐδέν; καὶ οὐ καλόν καὶ ἀγαθόν; ἤδη οὖν πώποτέ τι τῶν τοιούτων τοῖς ὀφθαλμοῖς εἶδες; etc. 65 c. ἀλλ' αὐτῇ καθ' αὐτὴν εἰλικρινεῖ τῇ διανοίᾳ χρώμενος, αὐτὸ καθ' αὐτὸ εἰλικρινὲς ἕκαστον ἐπιχειρεῖ θηρεύειν τῶν ὄντων etc. vergl. Phaed. p. 78. p. 79. wobei übrigens zu beachten ist, daß διανοία nicht hier wie gewöhnlich für die mittlere, mathematische Stufe des Erkennens gebraucht wird, sondern für die oberste Begriffs-Erkenntniß; die Bezeichnung ist nicht feststehend.

[20]) v. Menon 81 a 82 a seq. Theaeth. 191. c. Phileb. 34 a. Phaedr. 246 seq.

zur Erklärung des Eindrucks der Schönheit auf unsere Sele, wurde deshalb oft nur als poetischer Schmuck des Systems, von gleichem Werth mit andern platonischen Mythen betrachtet, nicht als ein wesentlicher Bestandtheil der platonischen Philosophie, als eine ernstlich gemeinte Erkenntnißlehre.[21]) Allein sie muß absolut als ein wesentliches Glied des philosophischen Organismus gelten: denn sie hängt auf's Innigste mit seinen edelsten Theilen zusammen: wie aus Menon p. 82 seq. und unserer Stelle im Phaedon auf's Klarste hervorgeht. Einen bloßen Mythos würde Platon nicht (dort) in abstract-begriffliche Form gebracht und ausführlich durch mathematische Beispiele erklärt haben und eine nur poetische Phantasie würde er nicht (wie hier namentlich p. 76 a. seq.) so scharf und prägnant, mit solchem Eifer und in so innigem Zusammenhang mit der Ideenlehre, bewiesen haben.[22]) Welcher Weg nun Platon zu dieser Theorie der Praeexistenz und der ἀνάμνησις geführt habe, ist nach dem Geist des ganzen Systems und dem im Phaedon ausdrücklich Hervorgehobenen unzweifelhaft. Von dem Princip der ewigen und rein geistigen Idee aus mußte sich auch die Unsterblichkeit der Sele und ein rein-geistiges, von der Sinnlichkeit möglichst unabhängiges Erkennen ergeben: das Wissen von dem Allgemeinen und Ewigen konnte nicht aus der Einzelheit und Veränderlichkeit der Materie hervorgehen.

Ob nun Platon von dieser Idee des Wissens zuerst auf ein rein-geistiges Erkennen und, um dieses zu erklären, zu der Lehre von der Praeexistenz und der ἀνάμνησις oder umgekehrt von der Idee des Wissens auf die Unsterblichkeit der Sele nach dem Tode und von dieser auf die Praeexistenz kam, ist bei der innigen Einheit und dem nothwendigen Zusammenhang dieser Gedanken schwer zu entscheiden. Im Phaedrus wird von der Unsterblichkeit ausgegangen und dadurch die Praeexistenz und ἀνάμνησις begründet; hier dagegen von der Thatsache des Wissens der Ideen auf die ἀνάμνησις und Praeexistenz und von dieser auf die Unsterblichkeit geschlossen. Das Wissen von den allgemeinen Begriffen stand ihm fest. Dieses konnte aber —

---

[21]) Z. B. von Hegel Geschichte der Philosophie II, 181, 184, 186.

[22]) v. 76 d. e. εἰ μὲν ἔστιν ὃ θρυλλοῦμεν ἀεὶ, καλόν τέ τι καὶ ἀγαθὸν καὶ πᾶσα ἡ τοιούτη οὐσία . . . . . ἀναγκαῖον, οὕτω καὶ τὴν ἡμετέραν φύχην εἶναι καὶ πρὶν γεγονέναι ἡμᾶς.

nach Platons einseitig-idealistischem Princip — nicht entstehen durch die Zusammenfassung und Abstraction von vielen einzelnen sinnlichen Wahrnehmungen, von denen jede einzelne nicht das Allgemeine, den Begriff, enthält. Da wir aber schon von Anfang unseres Erkennens im Leben allgemeine Begriffe bilden, so müssen wir schon vor diesem Leben Kenntniß desselben gehabt haben. Platon übersieht oder läugnet vielmehr ausdrücklich die Möglichkeit, daß wir eben in und bei den einzelnen Wahrnehmungen selbst, erleichtert durch das Mittel einer ausgebildeten und sich im Allgemeinen bewegenden Sprache, die Allgemein-Begriffe bilden oder von andern uns mittheilen lassen. Das Letztere berücksichtigte er gar nicht. Und das Erstere schnitt er durch die Bemerkung ab, daß ja die einzelnen Wahrnehmungen nicht das Allgemeine, sondern immer nur ein Einzelnes, welches seiner ganzen Auffassung nach als ein φαυλότερον erscheint, enthalten. Diese Einzelheiten könnten aber nicht ein Bild des Allgemeinen in uns erzeugen, sondern nur das schon vorhandene in der Erinnerung auffrischen — ein inconsequenter Schluß: denn wenn ein Einzelnes an das Allgemeine, welches ein anderes ist, erinnern kann, so kann ebenso wohl aus vielen Einzelnen das andere, das das Allgemeine ist, abstrahirt werden. Ebenso beruht der im Menon für die Praeexistenz resp. ἀνάμνησις geführte Beweis aus der Leichtigkeit, womit gewiße Vernunftbegriffe und Kenntnisse aus einem auch Ungebildeten entwickelt werden können, auf der platonischen Voraussetzung, daß die Sele diese Kenntnisse schon vollkommen entwickelt früher in sich gehabt haben müsse und auf einer Verkennung der Identität der subjectiven Vernunft in allen Menschen wie der Gemeinsamkeit der logischen Gesetze für alle Menschen. — Die Beweisführung ist hier eine sehr sorgfältige und genauer als sonst bei Platon. Das Ganze dient zur Stütze der Unsterblichkeit der Sele, deren Möglichkeit allerdings durch die Annahme einer Existenz der Sele ohne Verbindung mit dem Körper bewiesen wird. Ein feiner Zug dialogischer Kunst ist dabei, daß die Lehre von der Erinnerung selbst in Form einer Erinnerung vorgetragen wird, um so gleichsam ein praktisches Beispiel der Theorie aufzustellen.[23]) Voran-

---

[23]) v. 73 b. αὐτὸ δὲ τοῦτο, ἔφη (ὁ Σιμμίας) δέομαι παθεῖν (Heindorf μαθεῖν? Schleiermacher streicht das Verbum ganz v. p. 468 l. c. Wyttenbach

gestellt wird eine Definition der Erinnerung als jener Art des Erkennens, welche durch Wahrnehmung eines Gegenstandes zugleich eines andern Gegenstandes inne wird, der nicht durch dieselbe Wahrnehmung erfaßt wird,[24]) was sodann durch Beispiele inductiv erläutert und wobei namentlich betont wird, daß ganz unterschiedene Dinge an einander erinnern können, nicht nur ähnliche, und daß man sich dabei des Mehr oder Minder der Aehnlichkeit bewußt sei.[25]) Sofort wird nun eine Idee, beispielsweise die der Gleichheit, aufgestellt, um an ihr nachzuweisen, daß ihre Erkenntniß nicht durch sinnliche Wahrnehmung erzeugt sein könne, also durch ein vor-irdisches Wissen erlangt sein müsse. Zunächst wird nun angegeben, daß wir an den Wahrnehmungen selbst — allein freilich nicht durch die Wahrnehmung — die Idee des Gleichen uns bilden, als ein ἕτερον der Einzelwahrnehmung, welche Verschiedenheit der Idee des Gleichen von den einzelnen gleichen Dingen namentlich darein gesetzt wird, daß die Idee des Gleichen immer die absolute Gleichheit enthält, die einzelnen gleichen Dinge dagegen in anderer Hinsicht wieder ungleich sind;[26]) wobei sich Platon,[27]) die Argumentation durch die Wahl eines relativen Begriffs viel unverständlicher und schwerer gemacht hat, als wenn er gut — schlecht, weiß — schwarz einander gegenübergestellt hätte[28]) Diese Stelle ist außerdem eine schlagende Widerlegung der zu objectiven Fassung der platonischen Idee, und all des argen, trüben Mysticismus, der damit getrieben worden. Es zeigt sich hier, daß die Idee nichts anderes ist, als der aus den einzelnen Wahrnehmungen abstrahirte logische Begriff,[29]) dessen logische Existenz als eines Verschiedenen von den einzelnen

---

p. 59 1825) περὶ οὗ ὁ λόγος, ἀναμνησθῆναι· καὶ σχεδόν γε ἐξ ὧν Κέβης ἐπεχείρησε λέγειν, ἤδη μέμνημαι καὶ πείθομαι.

[24]) v. 43. c. ἐάν τίς τι ἕτερον ἢ ἰδὼν ἢ ἀκούσας. . . . μὴ μόνον ἐκεῖνο γνῷ, ἄλλα καὶ ἑτέρου ἐννοήσῃ, οὗ μὴ ἡ αὐτὴ ἐπιστήμη, ἀλλ' ἄλλη.

[25]) v. 73 d— e 74 a . . . . τὴν ἀνάμνησιν εἶναι τὴν μὲν ἀφ' ὁμοίων, τὴν δὲ καὶ ἀπ' ἀνομοίων . . . . . ἀναγκαῖον τοδε προςπάσχειν, ἐννοεῖν, εἴτε τι ἐλλείπει τοῦτο κατὰ τὴν ὁμοιότητα, εἴτε μὴ. ἐκείνου οὗ ἀνεμνήσθη.

[26]) Vergl. Rep. V. p. 479.

[27]) wie Schleiermacher p. 469 l. c. mit Recht bemerkt.

[28]) v. πόθεν λαβόντες αὐτοῦ (τοῦ ἴσου) τὴν ἐπιστήμην; ἆρ οὐχ ἐξ ὧν νῦν δὴ ἐλέγομεν ἢ ξύλα ἢ λίθους ἢ ἀλλ' ἄττα ἰδόντες τὰ ἴσα, ἐκ τούτων ἐκεῖνο ἐννοήσαμεν, ἕτερον ὂν τούτων; ἢ οὐχὶ ἕτερόν σοι φαίνεται;

[29]) Vergl. Parm. p. 132 a.

Wahrnehmungen erst noch besonders nachgewiesen wird.[30]) Darauf wird mit genauem Bezug auf 73 d—e 74a hervorgehoben, daß auch von unähnlichen wie von ähnlichen die „Ideenassociation", welche Erinnerung sei, ausgehen könne und daß wir einen Abstand des Gegenstandes unserer Erinnerung von dem uns daran Erinnernden bemerken. (v. 74. c. d. e.) Da wir nun aber bei den Wahrnehmungen bemerken, daß sie hinter der Strenge des Begriffs zurückbleiben, so müssen wir jenen Begriff, schon bevor wir anfingen Wahrnehmungen zu machen, somit schon vor unserer Geburt, gekannt haben. (74c—76e.) Der Fehlschluß liegt, wie bemerkt, darin, daß Platon aus den Einzelwahrnehmungen selbst die Begriffe nicht für entwickelbar hält. Er erkennt zwar an, daß wir in diesen Wahrnehmungen erst und nur in ihnen den Begriff fassen, allein weil wir eine Mangelhaftigkeit derselben im Verhältniß zu ihm fänden, müßten wir ihn schon vorher kennen und nur an ihn erinnert werden. Platon vergißt hier, daß wir zuerst als Kinder immer nur ein Einzelnes Ding als solches wahrnehmen, ohne dabei sofort an den Begriff erinnert zu werden d. h. ohne die Einzelwahrnehmungen zu Begriffen zusammenzufassen. Erst wenn die Abstraction vollendet ist, tritt jenes Vergleichen des aus den Einzelnen gebildeten Allgemeinen mit dem Einzelnen ein und erst alsdann bemerken wir deren Abstand, das platonische ἐνδεέστερον[31]). Weiter 75c—76e wird nun ausgeführt, daß wir das Wissen von allen Ideen, des Schönen, Guten und Gerechten ebenso wie des Gleichen hatten, dieses aber bei der Geburt, d. h. bei dem Abfall der Sele in die Materie (v. Phaedr. p 248 c. d.) verloren — denn sonst müßten wir darüber Rechenschaft geben können, — bis wir durch die

[30]) σκοπεῖ δὲ καὶ τῇδε· ἆρ οὐ λίθοι μὲν ἴσοι, καὶ ξύλα ἐνίοτε τὰ αὐτὰ ὄντα, τοτὲ μὲν ἴσα φαίνεται, τοτὲ δ'οὐ; τί δε, αὐτά τὰ ἴσα (hier offenbar so viel als αὐτὸ τὸ ἴσον) ὅτε ἄνισά σοι ἐφαίνη ἢ ἡ ἰσότης, ἀνισότης; . . . . ἀλλὰ μὴν ἐκ τούτων γε . . τῶν ἴσων, ἑτέρων ἐκείνου τοῦ ἴσου, ὅμως αὐτοῦ τὴν ἐπιστήμεν ἐννενόηκάς τε καὶ εἴληφας.

[31]) v. 74 c. ἀναγκαῖον ἄρα ἡμᾶς προειδέναι τὸ ἴσον πρὸ ἐκείνου τοῦ χρόνου ὅτε τὸ πρῶτον ἐννοήσαμεν ὅτι ὀρέγεται μὲν πάντα ταῦτ' εἶναι οἷον τὸ ἴσον, ἔχει δὲ ἐνδεεστέρως 75 b ἀλλὰ μὲν δὴ ἐκ τῶν αἰσθήσεων δεῖ ἐννοῆσαι ὅτι πάντα τὰ ἐν ταῖς αἰσθήσεσιν ἐκείνου τε ὀρέγεται τοῦθ' ὅ ἐστιν ἴσον, καὶ αὐτοῦ ἐνδεέστερά ἐστιν. — 75 b. πρὸ γάρ τοῦ ἄρξασθαι ἡμᾶς ὁρᾶν ἢ ἀκούειν καὶ τἆλλα αἰσθάνεσθαι τυχεῖν ἔδει που εἰληφότας ἐπιστήμην αὐτοῦ τοῦ ἴσου, ὅ,τι ἐστὶν, εἰ ἐμέλλομεν τὰ ἐκ τῶν αἰσθήσεων ἴσα ἐκεῖσε ἀνοίσειν· ὅτι προθυμεῖται μὲν πάντα τὰ τοιοῦτα εἶναι οἷον ἐκεῖνο, ἔστι δὲ αὐτοῦ φαυλότερα.

sinnliche Wahrnehmung wieder daran erinnert werden. Bezeichnend für die negative polemische Stellung Platon's gegen die Materie ist diese Lehre von der Trübung unserer intellectuellen und sittlichen Kräfte durch die Geburt, eine Auffassung, welche der christlichen Vorstellung von der Erbsünde verwandt ist. Erfüllt von echt-platonischem Geist sind die Merkmale, welche dem wahren Wissen beigelegt werden p. 75 d 76 ß. 1) das unverlierbare Einwohnen des begrifflich Gewußten in der Vernunft vermöge der Kraft des der Vernunft gemäßen Begriffs:[32]) und 2) die Fähigkeit, ein vernünftiges Wissen durch Vernunftgründe zu rechtfertigen:[33]) p 77 a. wird die Lehre von den Ideen als das unbezweifelbare, feste Princip der platonischen Philosophie (und zunächst deren Identität mit der Unsterblichkeitslehre v. unten D Physik) so deutlich und sicher aufgestellt, daß schon diese einzige Stelle dem ganzen Dialog seine centrale Bedeutung gewährleisten müßte, indem er nothwendig die jene Ideenlehre beweisenden Dialoge bereits als bekannt voraussetzt und deren Resultat zum Grundbau aller noch streitigen Fragen macht[34]) p. 926 c. d. wird wieder die Lehre von der ἀνάμνησις gebraucht, um als eine unbestritten feststehende und in dem Princip des Systems wesentlich gegebene den erhobenen Einwand zurückzuweisen, die Sele könne darum nicht Harmonie der einzelnen körperlichen Kräfte und also ihre Existenz von diesen abhängig sein, weil ja auch in der Praeexistenz die Sele ohne sinnliche Hülle gelebt hätte: wobei gerade die ἀνάμνησις als die begrifflich begründete Theorie jener nur bildlichen und wahrscheinlichen Ansicht entgegengesetzt wird[35]). D. h. die Lehre von der ἀνάμνησις ist ein so

---

[32]) τὸ γὰρ εἰδέναι τοῦτ' ἔστι, λαβόντά του ἐπιστήμην ἔχειν καὶ μὴ· ἀπολωλεκέναι.

[33]) ἀνὴρ ἐπιστάμενος περὶ ὧν ἐπίσταται ἔχοι ἂν δοῦναι λόγον, ἢ οὔ; Πολλὴ ἀνάγκη; daraus geht hervor, was noch ganz unbeachtet ist, daß das Wissen der praeexistenten Sele kein **begriffliches**, sondern ein unmittelbar-anschauendes und das Bild im Phaedrus nicht nur poetisch gemeint ist.

[34]) οὐ γὰρ ἔχω ἔγωγε οὐδὲν οὕτω μοι ἐναργὲς ὄν, ὡς τοῦτο, τὸ πάντα τά τοιαῦτα εἶναι ὡς οἷόν τε μαλιστα καλόν τε καὶ ἀγαθὸν, καὶ τἄλλα πάντα ἃ σὺ νῦν δὴ ἔλεγες.

[35]) ἀλλ' ἄρα πότερον αἱρῇ τῶν λόγων, τὴν μάθησιν ἀνάμνησιν εἶναι, ἢ ψυχὴν ἁρμονίαν; πολὺ μᾶλλον ἐκεῖνον, ἔφη, ὦ Σ. ὅδε μὲν γάρ μοι γέγονεν ἄνευ ἀποδείξεως, μετὰ εἰκότος τινὸς καὶ εὐπρεπείας ὅθεν καὶ τοῖς πολλοῖς δοκεῖ ἀνθρώποις· . . . . . ὁ δὲ περὶ τῆς ἀναμνήσεως καὶ μαθήσεως λόγος, δι' ὑποθέσεως ἀξίας ἀποδέξασθαι εἴρηται. ἐῤῥήθη γάρ που

wesentliches Element des Systems als das Princip desselben die Ideenlehre selbst.

Diese Stelle ad p. 102—105 b. scheint mir einen der wichtigsten Puncte in dem ganzen System zu behandeln, nämlich die Vermittelung der transscendenten Ideen mit der sinnlichen Erscheinung. Sie ist von den Erklärern dieser schwierigen Lehre bisher nicht genug beachtet worden. Das Verhältniß der Ideen zu den Erscheinungen und der Sinnlichkeit bei Platon war folgendes[36]. Den nur logischen Begriff, welcher bei Sokrates nichts als eine objective, in der Erscheinung wirksame, in der Vielheit lebendige Macht gewesen war, hypostasirte Platon zu einem objectiven, außer unserm Denken existirenden Sein, welches als das Allgemeine, Ewige und Reine allein wahrhafte Wesenheit hatte: und zwar nicht in der Vielheit der einzelnen concreten Dinge, als deren immanente Wahrheit, Bedeutung oder Kraft, sondern, seinem unmittelbaren Idealismus gemäß, dachte er sie abgesondert von der Welt der Erscheinung, als geistige, aber objectiv-seiende Potenzen, welche ohne alle Gemeinschaft mit der Natur des Sinnlichen für sich in ewiger Ruhe und Gleichheit bestehen: dies ist der Hauptanstoß für Aristoteles, welcher diese Transscendenz des Begriffs damit tadelnd bezeichnet, daß Plato χωριστὰ ἐποίει τὰ εἴδη[37]. Während nun Sokrates nur vielleicht einigen ethischen, den höchsten Ideen, eine mehr als subjective Bedeutung einräumen mochte, mußte Platon consequent so viele Ideen anerkennen, als bis in das kleinste Detail des Seienden herunter zwei Dinge noch einem gemeinsamen Begriff angehörten: im Parmenides l. c. läßt er die Scheu vor solcher Consequenz als schüchterne, jugendliche Rücksicht auf allgemein menschliche Vorurtheile tadeln.

Daher hat er auch später Ideen in unendlicher Anzahl von allem Seienden statuirt, obwohl er mit Vorliebe immer wieder zu den höchsten Ideen des Schönen, Guten und

---

οὕτως ἡμῶν εἶναι ἡ ψυχὴ, καὶ πρὶν εἰς σῶμα ἀφικέσθαι, ὥςπερ αὔτης ἐστὶν ἡ οὐσία ἔχουσα τὴν ἐπωνυμίαν τὴν τοῦ ὃ ἔστιν.

[36]) v. Ritter l. c. 251. 291. 299. 314 Zeller l. c. p. 194. p. 260 p. 159.

[37]) Arist. Metaph. I 9. 990 b. 6 καθ' ἕκαστον γὰρ ὁμώνυμόν τί ἐστι (ἐν τοῖς εἴδεσι) καὶ παρὰ τὰς ουσίας τῶν τε ἄλλων ὧν ἐστιν ἓν ἐπὶ πολλῶν. Metaph. XIII 1078 b. 30. ἀλλ' ὁ μὲν Σ. τὰ καθόλου οὐ χωριστὰ ἐποίει οὐδὲ τοὺς ὁρισμοὺς, οἱ δὲ ἐχώρισαν καὶ τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ἰδέας προςηγορεῦσαν. —; s. die Stellen gesammelt Zeller, plat. Stud. S. 230.

Gerechten zurückkehrt. Wenn er gleichwohl[38]) eine Grenze statuirt, in der Art, daß der unterste Gattungsbegriff einer Reihe als nicht weiter in die Materie verfolgbar fallen gelassen werden müsse, so ist dies inconsequent: denn auch das einzelne Individuum als ein Bestimmtes, als ein Denkbares und Gedachtes, ist nur, sofern ihm eine Idee entspricht, vorzustellen: denn sonst ist es ein reines μὴ ὂν und gar nicht denkbar.[39]) Eher ist eine solche Grenze (nach Zeller 206 mit Ritter) p. 304 anzunehmen, Tim. 66 d., wo die Artunterschiede der Gerüche deßhalb geleugnet würden, „weil es der Geruch doch immer mit einem unvollendeten, zu keiner festen Bestimmtheit gelangtem Werden (?) zu thun habe.“[40]) Allein auch hier muß einer jeden Modifikation der Gerüche, sofern sie nur noch sinnlich wahrgenommen und so Gegenstand der Vorstellung werden kann, eine Idee entsprechen. So geräth einmal die platonische Ideenlehre in eine unermeßliche, schrankenlose Ausdehnung, in eine atomistische Vielheit. Allein diese Zersplitterung als ordnungsloses Nebeneinander hilft ihr doch nicht, den andern und unheilbaren Mangel des Princips zu beseitigen. Es ist nach platonischen Grundsätzen absolut unmöglich, die Qualität, die Bestimmtheit der einzelnen sinnlichen Erscheinung, ihre Veränderung, irgend eine Eigenschaft derselben zu erklären. Denn die Materie ist das schlechthin Bestimmungslose, die Bestimmtheit ist einzig in der Idee und die Ideen sind nicht in der Materie, sondern χωριστά.[41]) Bei Aristoteles freilich ist hier keine

---

[38]) **Phil. 16. c.** δεῖν οὖν ἡμᾶς . . . . ἀεὶ μίαν ἰδέαν περὶ παντὸς ἑκάστοτε θεμένους ζητεῖν· εὑρήσειν γὰρ ἐνοῦσαν· ἐὰν οὖν καταλάβωμεν, μετὰ μίαν δύο, εἴ πως εἰσί, σκοπεῖν, εἰ δὲ μή, τρεῖς ἤ τινα ἄλλον ἀριθμόν, καὶ τῶν ἓν ἐκείνων ἕκαστον πάλιν ὡσαύτως, μέχρι περ ἂν τὸ κατ' ἀρχὰς ἓν μή, ὅτι ἓν καὶ πολλὰ καὶ ἄπειρά ἐστι, μόνον ἴδῃ τις, ἀλλὰ καὶ ὁπόσα· τὴν δὲ τοῦ ἀπείρου ἰδέαν πρὸς τὸ πλῆθος μὴ προσφέρειν, πρὶν ἄν τις τὸν ἀριθμὸν αὐτοῦ πάντα κατίδῃ, τὸν μεταξὺ τοῦ ἀπείρου καὶ τοῦ ἑνὸς τότε δ'ἤδη τὸ ἓν ἕκαστον τῶν πάντων εἰς τὸ ἄπειρον μεθέντα χαίρειν ἐᾶν.

[39]) **Rep. V. 476. c.** πῶς γὰρ ὂν μὴ ὄν γέ τι γνωσθείη; **478. b.** ἀδύνατον καὶ δοξάσαι τό γε μὴ ὄν.

[40]) περὶ δὲ δὴ τῶν μυκτήρων δύναμιν εἴδη μὲν ουκ ἔνιν τὸ γὰρ τῶν ὀσμῶν πᾶν ἡμιγενές, εἴδει δὲ ουδενὶ συμβέβηκε ξυμμέτρια πρὸς τό τινα σχεῖν ὀσμήν.

[41]) **Phaedr. 247 c. Symp. 211 a.** αὐτὸ καθ αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὂν **Parm. 128 e.** οὐ νομίζεις εἶναι αὐτὸ καθ' αὐτὸ εἶδός τι ὁμοιότητος κ. τ. λ.

Schwierigkeit: denn das Allgemeine ist ihm nur in dem Besonderen, ohne dasselbe ist es nicht zu denken. Daher bestimmen sich ihm Einzelnes und Begriff wechselseitig. Bei Platon aber ist die Idee das Veränderungslose und zugleich das allein Bestimmte, die Materie aber bestimmunglos: daher könnte sich die Materie niemals verändern, d. h. ihre Bestimmtheit wechseln, welches doch das zweite wesentliche Merkmal der platonischen Materie ist. Bei Platon ist die Idee transscendent und es führt keine Brücke von ihr über die Kluft, welche sie von der Erscheinung trennt. Vielfach und mit großer Anstrengung hat nun Platon diese Vermittelung, deren Schwierigkeiten er wohl einsah und im Parmenides selbst schilderte, versucht. Allein sie ist seinem Princip unmöglich. Auf dem rein idealen logischen Gebiet gelang es ihm sehr wohl, die Ideen gegen einander in Fluß zu bringen und die Gegensätze von Einheit und Vielheit zu vereinigen. Darin besteht sein Sieg über die doppelte Einseitigkeit der Eleaten und die Heraklitische, und die Bedeutung seiner Dialektik, wie sie im Parmenides, im Theätet, im Sophista, im Politicus und im Philebus erscheint. Aber seine Dialektik ist nur eine logische, keine ontologische: den Uebergang von dem Gedachten zum Seienden mußte sie nicht zu machen. Derselbe war auf begrifflichem Wege offenbar nur durch eine Abweichung von seinem Princip möglich. Entweder mußte die Idee von ihrer Starrheit oder die Erscheinung von ihrer Bestimmungslosigkeit ablassen. Er mußte entweder eine Art von Ideen statuiren, welche selbst nicht absolut bestimmt, sondern veränderlich, durch ihr Einwohnen in der Erscheinung dieser die Bestimmtheit gaben, ohne ihnen die Veränderlichkeit zu nehmen, oder er mußte eine Art von Materie anerkennen, welche nicht absolut fließend, sondern gewissermaßen stätig, an der Bestimmtheit der Ideen Theil haben konnte, ohne diese sofort im Wechsel zu verlieren. Platon war zu consequent in seinem absoluten Idealismus, um eines von beiden zu thun. Auf drei Arten suchte er die Vermittelung herzustellen: aber jedesmal vergeblich, weil die Vermittelung immer zu viel von der einen oder der andern Art der Gegensätze fest hielt. Von diesen Arten sind die erste und letzte mehr poetisch und mythisch, die mittlere mehr begrifflich gehalten. a) Einmal suchte Platon die Bestimmtheit und die Existenz der Erscheinung durch die Kategorie der Nachbildlichkeit

des Musters der Ideen zu erklären:[42]) damit war aber gerade die Frage nach dem Wie? nicht beantwortet. Diese allgemeine Behauptung der Ebenbildlichkeit erläuterte weder begrifflich ihre Entstehung, noch die Weise ihres Fortbestands: es ist eine vage Versicherung mit mythischen Elementen durchwoben. Die beiden Gegensätze sind sich dadurch um nichts näher gerückt und der stolzen Transscendenz der Ideen damit freilich am wenigsten vergeben. b) Viel später, als Platon, in höherem Alter, nach oftmaligem Versuch an einer dialektischen Vermittelung aus seinem eigenen Princip heraus verzweifeln mochte, wandte er die pythagoraeische, halb allegorische, halb wissenschaftliche Zahlenlehre, zunächst wohl zum Zweck der Verständigung für seine Schüler, dann aber auch zur Vermittelung jenes Gegensatzes, an, wie wir aus einzelnen Spuren im Timaeus und aus den Berichten Anderer, namentlich des Aristoteles, über seine mündlichen Mittheilungen wissen.[43]) Die Zahl ist ihm nun ein Mittelwesen zwischen Idee und Erscheinung. Sie ist keine Idee: denn sie ist nur im Concreten und durch die Vielheit. Sie ist kein Materielles: denn sie ist ein Allgemeines und Stätiges im Wechsel der Einzelheiten. So verband sie auf innige Weise die Einheit und die Vielheit, und daher wird nun auch das Mittel-Element bei der Weltbildung, die Weltseele, als der Inbegriff der mathematischen, der Zahlenverhältnisse, gefaßt.[44]) Allein offenbar ist dies eine Erklärung aus fremden Grundsätzen, welche dem strengen Gedankengang des früheren platonischen Systems widersprachen. Zu der Zeit des Parmenides oder Symposiou noch hätte Platon jedesfalls die Zahl, sofern sie im Concreten in der wechselnden Vielheit erscheint, mit zu dem Nicht-Ideenhaften, zu dem Sinnlichen gerechnet, und das Gleichbleiben derselben in der Veränderung nur durch die Hypostasirung jeder einzelnen Zahl zu einer *besondern* Idee erklärt oder vielmehr — uner-

---

[42]) Phaedr. 250 a. τῶν ἐκεῖ ὁμοίωμα Repub. X p. 597 a. οὐκοῦν εἰ μὴ ὃ ἔστι ποιεῖ, οὐκ ἂν τὸ ὂν ποιοῖ, ἀλλά τι τοιοῦτον οἷον τὸ ον, ὂν δὲ οὔ· Tim. 28 a. ὅτου μὲν οὖν ἂν ὁ δημιουργὸς πρὸς τὸ κατὰ ταὐτὰ ἔχον βλέπων ἀεί, τοιούτῳ τινὶ προσχρώμενος παραδείγματι, τὴν ἰδέαν και δύναμιν αὐτοῦ ἀπεργάζηται. ibidem p. 49 b.

[43]) S. Trendelenburg Platonis de ideis et numeris doctrina. Lips. 1826 p. 46 — 100.

[44]) Tim. 34 b. sq.; s. Böckh, über die Bildung der Weltsele im Timaeus, in Studien von Daub und Creuzer III., p. 34. Brandis l. c. II. a 363 Zeller p. 247.

klärt gelassen. — Es kann daher, wenn Platon aus fremden Elementen eine dritte Wesenart zwischen die alten, auszusöhnenden Gegensätze stellte, nicht als eine principielle Vermittelung derselben gelten.

c) Eine solche aber versuchte Platon auf andere Art, ehe er zu dem Ausweg der pythagoräischen Freunde griff: die Lehre von der μέθεξις d. h. der Theilnahme der Erscheinung an dem Wesen der Ideen ist der bedeutendste Versuch, von platonischen Principien aus jene Brücke zu bauen. Derselbe findet sich im Euthydemus[45]), am bedeutendsten aber, und in einer Weise, welche bisher vollkommen übersehen worden, in unsrer Stelle des Phaedon: p. 100—105. Während nämlich sonst die Kategorie des Theilhabens ebenso vag und unbestimmt, ohne Erklärung des Wie? wie an anderen Stellen die Vorstellung der Ebenbildlichkeit aufgestellt wird, ist hier eine nähere Begründung versucht, indem die unendliche Menge der Ideen aus ihrem Nebeneinander genommen und, wie schon im Politicus und Philebus in etwas anderer Weise geschehen, eine Ordnung derselben nach dem Umfang fixirt wird, so daß von dem allgemeinen Begriff, seine Merkmale, die Artbegriffe abwärts führen, bis der letzte Begriff nur mehr die sinnliche Erscheinung unter sich hat. Es wird so eine Hierarchie der Ideen aufgestellt, deren oberste Stufe die Gottheit, deren unterste die Erscheinung sein soll. Es leuchtet ein, daß, wenn überhaupt, auf diesem Wege am angemessensten eine Vermittelung gefunden werden konnte. Die Theilnahme der Erscheinung an den Ideen ist nur denkbar durch Theilnahme an dem Inhalt derselben, den Merkmalen des Begriffs. Dadurch erhält die unbestimmte Erscheinung eine Qualität und wird der Fluß der Veränderungen begreiflich. Allein auch dieser Versuch mußte scheitern, wenn Platon nicht eine Condescendenz von seinem Prinzip sich gefallen ließ. Denn auf dieser Leiter der Ideen ist ja auch die unterste, welche keinen Gattungsbegriff mehr in sich schließt, doch noch eine Idee, ein Logisches, ebensowohl wie die oberste, und ist der Sinnlichkeit, welche ihr zunächst stehen soll, in Wahrheit und dem Wesen nach um nichts näher als die oberste der Ideen. Wenn die Materie durch die Merkmale an den Ideen Theil nehmen soll, so sind ja diese

[45]) 300 e. ἕτερα (τὰ καλὰ πράγματα) αὐτοῦ γε τοῦ καλοῦ· πάρεστι μέντοι ἑκάστῳ αὐτῶν κάλλος τι. (Sympos. 210 e. 211 a. b.)

Merkmale selbst wieder Ideen. Und es ist nicht einzusehen, wiefern die Erscheinung an der Idee des Feuers z. B. leichter Theil nehmen soll als an der des Warmen überhaupt. Es ist also dadurch nur der Abstand der obersten Ideen von der Grenze des Sinnlichen gegliedert und so verringert. Aber diese Grenze selbst ist keineswegs überschritten und sie bleibt unüberschreitbar, wenn nicht Platon den unteren Ideen die Gleichartigkeit mit den oberen absprechen und — etwa wie später die pythagoräischen Zahlen — einen allmäligen Uebergang der Ideen selbst in das Wesen des Sinnlichen zugeben wollte. Meine, so weit ich sehe, noch nirgend ausgesprochene „Entdeckung", ist nun, daß Platon in der angeführten Stelle wirklich eine solche Absicht verfolgt. Im Anschluß an die Polemik gegen die materialistische Naturphilosophie, welche alle idealen Bewirkungen, alle causae finales läugnete und nur causae efficientes statuirte, trägt er seine Lehre über die Ursachen und Wirkungen vor (p. 99 e. 100 seq).

Von der unmittelbaren Erscheinung weg wendet er sich zu den Gedanken, indem er immer den stärksten, sichersten voranstellt und was mit diesem übereinstimmt, für wahr annimmt, was nicht, für unwahr. Als der sicherste Gedanke nun erscheint ihm das vielbenützte Princip der Ideen, daß es ein Schönes, Gutes und Großes an sich gibt. Dies wird wieder als unbezweifelbar zugegeben.[46]) Darauf wird ganz allgemein, wie sonst bei der Vorstellung der Ebenbildlichkeit, die Bestimmtheit und Beschaffenheit der Materie durch Theilnahme an den Ideen erklärt, mit Abweisung aller andern, nähern Gründe, aus Furcht, durch solche in Widerspruch zu gerathen. Dadurch ist man zwar sicher, nicht zu irren, allein es ist auch eben gar nichts damit gesagt, und die Widerspruchlosigkeit wird durch die Entäußerung alles concreten Inhalts des Gedankens, der sich widersprechen könnte, erkauft: auch wird schon hier, weil Platon eine nähere Begründung beabsichtigt hatte, jene Antwort „einfach", „schlicht"

[46]) S. g. g. e. ἔδοξε δή μοι χρῆναι εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα ἐν ἐκείνος σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν. 100 a. ἀλλ' οὖν δὴ ταύτῃ γε ὥρμησα, καὶ ὑποθέμενος ἑκάστοτε λόγον, ὃν ἂν κρίνω ἐῤῥωμενέστατον εἶναι, ἃ μὲν ἄν μοι δοκῇ συμφωνεῖν τούτῳ τίθημι ὡς ἀληθῆ ὄντα .... ἃ δ' ἂν μὴ ὡς οὐκ ἀληθῆ. 100 b. ... εἶμι πάλιν ἐπ' ἐκεῖνα τὰ πολυθρύλλητα .... ὑποθέμενος εἶναί τι καλὸν αὐτὸ καθ' αὑτὸ καὶ ἀγαθὸν καὶ μέγα καὶ τἆλλα πάντα.

und „vielleicht einfältig" genannt.[47]) Die Widersprüche, welche Platon vermeiden und durch jene Annahme als vermieden nachweisen will, beruhen einfach auf der Kategorie der Relativität und sind keine Widersprüche mehr, sobald man diese Kategorie anerkennt: z. B. daß Jemand um dasselbe, seinen Kopf, größer als A und kleiner als B, dann daß er durch den Kopf, der selbst ein Kleines, groß sei, oder daß 10 größer sei denn 8; nicht durch die 2 Plus, sondern durch Theilhaben an der Größe sei es größer (p. 101 a—102 a). Wenn nun aber (p 102 a—e) die Vermeidung des Widerspruchs durch jene Annahme erwiesen wird, so ist dies nur scheinbar. Platon muß doch auch zu jener die Kategorie der Relativität herbeiziehen. Denn wenn Simmias auch nicht als Simmias, sondern durch Theilnahme an der Idee der Größe größer ist als Sokrates und durch Theilnahme an der Kleinheit kleiner als Phaedon, so ist er doch nur größer, weil Sokrates Kleinheit hat „in Bezug auf Jenes Größe",[48]) und nur kleiner, weil Simmias Größe hat „in Bezug auf Jenes Kleinheit".[49]) Es ist doch auch eben so gut ein Widerspruch, daß ein und dasselbe Wesen an zwei entgegengesetzten Ideen Theil hat, als daß es durch dasselbe Maß — den Kopf — größer zugleich und kleiner ist. Nun folgt (102 d—105) jener Versuch, von den Ideen aus durch die Gliederung und Abstufung der Mittelbegriffe zu der Erscheinung zu gelangen, zunächst hier zum Zweck des Beweises der Unsterblichkeit der Sele. Vorangestellt wird der allgemeine Satz, daß ein und derselbe Begriff niemals den ihm entgegengesetzten in sich aufnimmt, und zwar wird hinzugefügt, nicht nur die Idee an sich, sondern auch die Idee in uns: vielmehr geht er eher unter oder flieht, als daß er sein Gegentheil in sich aufnähme.[50])

---

[47]) **p. 100 c.** Οὐ τοίνυν, ἦ δ'ὅς, ἔτι μανθάνω, οὐδὲ δύναμαι τὰς ἄλλας αἰτίας τὰς σοφὰς ταύτας γιγνώσκειν· ἀλλ ἐάν τίς μοι λέγῃ, διότι καλόν ἐστιν ὁτιοῦν, ἢ ὅτι χρῶμα εὐανθὲς ἔχον ἢ σχῆμα, ἢ ἄλλο ὁτιοῦν τῶν τοιούτων, τὰ μὲν ἄλλα χαίρειν ἐῶ, ταράττομαι γὰρ ἐν τοῖς ἄλλοις πᾶσι· τοῦτο δὲ ἁπλῶς καὶ ἀτέχνως καὶ ἴσως εὐήθως, ἔχω παρ' ἐμαυτῷ, ὅτι οὐκ ἄλλό τι ποιεῖ αὐτὸ καλὸν ἢ ἐκείνου τοῦ καλοῦ εἴτε παρουσία εἴτε κοινωνία, εἴτε ὅπη δὴ καὶ ὅπως προσγενομένη.

[48]) ἀλλά σμικρότητα ἔχει ὅτι ὁ Σ. πρὸς τὸ ἐκείνου μέγεθος.

[49]) ὅτι μέγεθος ἔχει ὁ Φ. πρὸς τὴν Σ. σμικρότητα.

[50]) **p. 102 d. e.** ἐμοὶ γὰρ φαίνεται οὐ μόνον αὐτὸ τὸ μέγεθος οὐδέποτε θέλειν ἅμα μέγα καὶ σμικρὸν εἶναι, ἀλλά καὶ τὸ ἐν ἡμῖν μέγεθος οὐδέποτε προσδέχεσθαι τὸ σμικρὸν .... ὥςπερ ἐγὼ δεξάμενος καὶ ὑπομείνας τὴν σμικρότητα, οὐκ ἐθέλειν ειναι ἕτερον ἢ ὅπερ ἦν.

Damit ist offenbar bereits jene einfache Erklärungsweise oben, welche nur einen Gegensatz von Idee und theilhabender Sinnlichkeit ohne alle nähere Bestimmung kannte, verlassen, und es wird in einer Eintheilung unterschieden: I. αὐτὸ τὸ μέγεθος — II. τὸ ἐν ἡμῖν μέγεθος — III. ἔγω (d. h. hier das sinnliche Substrat). Die Veränderung der Erscheinung besteht also darin, daß der Antheil, den wir von der Idee an uns haben, untergeht oder sich entfernt bei dem Andringen des Entgegengesetzten. — Mit Recht weist Platon den hiegegen (p. 103 a. b. c..) erhobenen Einwand, daß diese Lehre von dem Ausschließen des Gegentheils dem oben p. 70 – 71 ausgeführten Grundsatz von dem wechselseitigen Uebergang des Entgegengesetzten widerspreche, damit ab, daß dort von der sinnlichen Erscheinung, hier von Ideen selbst die Rede sei. Vielmehr erläutert diese Stelle die obige, indem sie erklärt, wie an dem sinnlichen Substrat entgegengesetzte Eigenschaften in einander übergehen oder wechseln, eben weil eine Idee nur nach der andern ihr entgegengesetzten in dem Subject sein kann. Nicht zu widerlegen aber von Platon war wol der Einwurf, daß diese absolute Exclusivität des Gegentheils in den Ideen dem im Parmenides (p. 129 b.) aufgestellten und im Sophista (p. 244 p. 245 seq.) ausgeführten Postulat von der dialektischen Bewegung der Begriffe als solcher in ihr Gegentheil widerspreche. Sofort wird nun in mehrfachem Ansatz und mit bemerklichem schweren Ringen des Gedankens durchgeführt, daß nicht nur die einander direct entgegengesetzten Begriffe, sondern auch die respectiven Merkmale oder Unterbegriffe derselben das Gegentheil der Oberbegriffe, obwohl es den Merkmalen nicht direct entgegengesetzt ist, niemals in sich aufnehmen, sondern bei dessen Annäherung untergehen: z. B. Wärme und Kälte stehen sich direct entgegen: Unterbegriffe derselben sind Feuer und Schnee: das Feuer wird nun nicht nur sein eigenes Gegentheil, Schnee, sondern auch das Gegentheil seines Oberbegriffs, Kälte, niemals in sich aufnehmen, sondern bei dessen Annäherung entfliehen oder untergehen: Und — heißt es weiter p. 105 b. c. — *diese Unterbegriffe oder Merkmale sind es nun, welche die Theilnahme des sinnlichen Substrats an den Ideen vermitteln.* Sie sind es, wodurch die Materie Bestimmtheit und Eigenschaft erhält. Dieser Satz wird offenbar mit Sorgfalt und

Arbeit als ein wichtiges Resultat deducirt. Er mußte für Platon von höchster Wichtigkeit sein, indem er die große Lücke des Systems ausfüllen sollte. Danach beruht also die Bestimmtheit und Veränderung des Erscheinens auf einem Dreifachen. Zu oberst stehen die Ideen selbst, ohne Connex mit dem sinnlichen Werden und Vergehen, als ewige, ruhende, unzerstörliche Mächte. Darauf folgen vermittelnde Glieder, welche mit den Ideen die Bestimmtheit, mit der Materie die Vergänglichkeit gemein haben sollen: sie sind die „Merkmale", die „Unterbegriffe" der Ideen. Diese wohnen in dem sinnlichen Substrat und verleihen ihm Bestimmtheit z. B. die Dreizahl wohnt der Erscheinung ein und verbindet sie mit der Idee des Ungeraden. Dadurch ist aber nur die Bestimmtheit, noch nicht die Veränderlichkeit der Erscheinungen erklärt. Diese besteht darin, daß jene Merkmale nicht ewig und ruhend sind wie die Ideen, sondern, wenn ihr Gegentheil an das sinnliche Substrat herantritt, so gehen sie unter und die Materie, an sich selbst unbestimmt und unterschiedlos, erhält nur durch den Wechsel und den Proceß der Mittelwesen zwischen Idee und Materie Bestimmtheit und verändernden Unterschied. — Dies ist nun freilich nach platonischen Principien unerklärlich. Denn jene „Mittelwesen" können die ihnen zugeschriebene Function nicht üben, weil sie in Wahrheit keine Mittelwesen, weil sie selbst Ideen sind: sogut wie die Oberbegriffe, deren Merkmale sie bilden. Daher konnte Platon sich auch nicht bei dieser Ansicht beruhigen: er griff später zu den pythagoräischen Zahlen als einem wesentlich andern Mittelglied und es ist gewiß nicht ohne Bedeutung, daß auch hier schon auf ein Zahlenbeispiel — das Gerade und Ungerade, Zwei und Drei — besonderes Gewicht gelegt wird. — Allgemein hat man nun die ganze Trichotomie in dieser Bedeutung ganz übersehen und immer nur die pythagoräischen Zahlen als den einzigen Vermittelungs-Versuch genannt.[51]) Daß gleichwohl dieser Sinn in der Stelle liegt, ist offenbar:[52])

---

[51]) So Brandis p. 294. p. 311. p. 439. Ritter, Zeller l. c.

[52]) 103 d. θερμόν τι καλεῖς καὶ ψυχρόν; ἆρ' οὐχ ὅπερ χιὼν καὶ πῦρ; ἀλλ ἕτερόν τι χιονος τὸ ψυχρὸν; ἀλλὰ τόδε γ' οἶμαι δοκεῖ σοι, οὐδέποτε χιόνα οὖσαν, δεξαμένην τὸ θερμὸν .... ἔτι ἔσεσθαι ὅπερ ἦν, χιόνα καὶ θερμὸν, ἀλλὰ προσιόντος τοῦ θερμοῦ ἢ ὑπερεκχωρήσειν αὐτῷ ἢ ἀπολεῖσθαι .... Ueber die Anstrengung der begrifflichen Fassung des Inductions-Satzes v. 103 e. Ἔστω ἄρα περὶ ἐνίων τῶν τοιούτων ὥστε

Die letzte Stelle, welche trotz ihres physiologischen Anscheins doch hieher in das Gebiet der Ideenlehre gezogen werden muß, ist der Mythos am Schluß des Dialogs. Dieser Mythos ist ein Gegenstück zu dem im Phaedr. p. 245. seq. und Rep. VII. 517 b.[53]) Dieser Mythos enthält zunächst allerdings ein poetisches Phantasiebild der Erde, eine mythische Geographie, in welcher wol schwer zu trennen ist, was Platon ernster, was er rein dichterisch gemeint.

Eben weil er nun nicht eine streng-physiologische Lehre damit zu geben beabsichtigte, konnte sich leicht und halb unwillkürlich auch dieser Mythos einem in der platonischen Anschauung für das Verhältniß unseres sinnlichen Lebens und Erkennens zu dem Gebiet der Ideen ständig gewordenen Bild sich nähern. Es ist dies die Vorstellung unserer sinnlichen Welt als einer unvollkommnen dunkeln, niedrigen, welche nur trübe Schattenbilder und mangelhafte Gebilde enthält, während das Reich der Ideen über diesem dunkeln Raum thront in lichter Klarheit und Vollkommenheit. Nur manchmal taucht unser Geist aus seiner dunkeln Umgebung

---

μὴ μόνον αὐτὸ τὸ εἶδος (τὸ εἶδος im Singular höchst selten: v. noch Parm. 131 a. Symp. 210 b.) ἀξιοῦσθαι τοῦ αὐτοῦ ὀνόματος εἰς τὸν ἀεὶ χρόνον, ἀλλὰ καὶ ἄλλό τι· ὅ ἐστι μὲν οὐκ ἐκεῖνο, ἔχει δὲ τὴν ἐκείνου μόρφην ἀεί, ὅταν περ ᾖ· p. 104 b. φαίνεται οὐ μόνον ἐκεῖνα τὰ ἐναντία ἀλλήλλα οὐ δεχόμενα, ἀλλὰ καὶ ὅσα οὐκ ὄντα ἀλλήλλοις ἐναντία, ἀεὶ ἔχει τὰ ἐναντία· confer. 104 c. 104 d. ἆρ οὖν τάδε εἴη ἄν, ἃ ὅ,τι ἂν κατάσχῃ μὴ μόνον ἀναγκάζει τὴν αὐτοῦ ἰδέαν αὐτὸ ἔχειν, ἀλλὰ καὶ ἐναντία αὐτῇ ἔχεσθαι· 105 a. ἀλλ' ὅρα δὴ εἰ οὕτως ὁρίζῃ, μὴ μόνον τὸ ἐναντίον τὸ ἐναντίον μὴ δέχεσθαι, ἀλλὰ καὶ ἐκεῖνο ὃ ἂν ἐπιφέρῃ τὶ ἐναντίον ἐκείνῳ ἐφ' ὅτι ἂν αὐτὸ ἴῃ, αὐτὸ τὸ ἐπιφέρον τὴν τοῦ ἐπιφερομένου ἐναντιότητα μηδέποτε δέξασθαι. Und nun die praktische Anwendung zur Erklärung der Bestimmtheit der Materie mit Bezug auf die oben p. 100 p. 101 aus Furcht vor Irrthum und Widerspruch festgehaltene allgemeine Ausdrucksweise: p. 105 b. λέγω δὲ παρ' ἣν τὸ πρῶτον ἔλεγον ἀπόκρισιν, τὴν ἀσφαλῆ ἐκείνην, ἐκ τῶν νῦν λεγομένων ἄλλην ἰδὼν ἀσφάλειαν. εἰ γάρ ἔροιό με ᾧ ἂν τι ἐν τῷ σώματι ἐγγένηται, θερμὸν ἔσται, οὐ τὴν ἀσφαλῆ σοι ἐρῶ τὴν ἀπόκρισιν ἐκείνην τὴν ἀμαθῆ, ὅτι ᾧ ἂν θερμότης, ἀλλὰ κομψοτέραν ἐκ τῶν νῦν, ὅτι ᾧ ἂν πῦρ οὐδὲ ἂν ἔρῃ, ᾧ ἂν σώματι τὶ ἐγγένηται, νοσήσει, οὐκ ἐρῶ, ὅτι ᾧ ἂν νόσος, ἀλλ' ᾧ ἂν πυρετός. οὐδ' ᾧ ἂν ἀριθμῷ τὶ ἐγγένηται, περιττὸν ἔσται, οὐκ ἐρῶ, ὅτι ᾧ ἂν περιττότης, ἀλλ' ᾧ ἂν μονάς, καὶ τἄλλα οὕτως. Dies wird weiter zum Beweis der Unsterblichkeit der Seele angewendet.

[53]) Letzteres ist übrigens schon angedeutet von Sacher p. 317, welcher nur darin gröblich fehlt, daß er das Gleichniß im Phaedon mit dem Aufenthalt der Selen nach dem Tode confundirt, wovon nichts dasteht, von Schleierm. p. 19. und von Hermann p. 566. vergl. Baur. p. 89 Schmidt p. 27.

über den Saum der Grenze, welche beide Gebiete scheidet, hervor, und erkennt dann an dem hellen Glanz der Ideen erst die Unvollkommenheit der sinnlichen Umgebung. Dieses Bild wird im Phaedrus gezeichnet in dem Gegensatz der Räume unter dem Himmel und des τόπος ὑπερουράνιος, in welchem die Ideen von den Göttern auf ihrer Rundfahrt und mehr oder minder von den Selen vor der Geburt in Form des geflügelten Zwiegespannes gesehen werden. Dasselbe erscheint viel nüchterner und der Entwickelungsstufe entsprechend am Eingang des VII. Buches der Republik, wo die Selen in einer dunklen Höhle gegen die Wand gekehrt nur die Schatten der am Eingang vorübergleitenden Ideen schauen und erst, wenn sie an das Sonnenlicht heraus getreten, den Unterschied beider Gebiete erkennen. Und unverkennbar ist es derselbe Gedanke, wenn wir im Phaedon belehrt werden, (p. 109 seq daß wir nur in einer dunkeln Höhlung der Erde wohnen, welche wir für die Oberfläche selbst halten. Die Oberfläche aber ist ein viel schönerer, ein vollkommener Ort: gerade wie wenn Jemand auf dem Grunde des Meeres wohnte und glaubte, er sei an der Oberfläche, und weil er im Wasser die Sonne und die Sterne abgespiegelt erblicke (das im Wasserspiegel-Sehen der Gegenstände selbst ist ein ständiges Bild bei Platon für die unvollkommnen Erkenntnißstufen)[54]), das Meer für den Himmel hielte, aus Trägheit aber und Schwachheit nie bis an die Oberfläche des Meeres gelangt sei, noch über das Meer emporgetaucht habe[55]) — und gesehen, wie viel reiner und schöner dieser Ort ist als „der bei ihm". Ebenso nennen wir die Höhle, worin wir wohnen, die Oberfläche und die Luft des Himmels, weil wir aus Schwachheit nicht emporkommen können bis an den äußersten Saum der Luft: denn sonst, wenn einer hinauftauchen könnte und sehen, so würde ein solcher, wenn seine Natur für die Betrachtung stark genug wäre, erkennen, daß jenes der wahre Himmel ist und das wahre Licht und die wahre Erde.[56]) „Denn die Erde hier bei uns und der ganze Raum

[54]) Phaed. 99 e. und oft. vergl. Prantl, über die Entwickelung der aristotelischen Logik aus der platonischen Philosophie. München 1853. p. 63.

[55]) ἐκδὺς καὶ ἀνάκυψας Phaed. 109 d. Phaedr. 249 c. ἡ ψυχὴ ἀνακύψασα εἰς τὸ ὂν ὄντως.

[56]) Rep. 515. c. d. ὁπότε τις . . . λυθείη καὶ ἀναγκάζοιτο . . . .

ist verwittert und verdorben, wie was im Meere liegt vom Salz zerfressen wird und wie nichts Schönes und Vollkommnes, sondern nur Koth und Schlamm (p. 110.) im Meere wächst, verglichen mit unseren Schönheiten, so würde jenes an der Oberfläche der Erde sich wieder weit vollkommner erweisen, als das bei uns." Wenn nun weiter (p. 111.) gelehrt wird, daß an jenem Ort die Scala der Elemente um einen Grad höher gerückt ist als bei uns, so daß, was bei uns Wasser und Meer, dort Luft, und was bei uns Luft, dort Aether sei, und daß sie Tempel und Heiligthümer haben, in denen die Götter aber wirklich wohnen, und daß sie die Gestirne wirklich sehen und demgemäß vollkommen glückselig sind, so ist wohl diese Ausführung unter Beziehung auf ähnliche Vorstellungen im ganzen Platon und namentlich in den erwähnten Dialogen nur als eine Analogie der Verhältnisse der Welt der Ideen und der Wirklichkeit zu erklären.

So kann aus dem Phaedon der ganze Character der platonischen Ideenlehre, wie er oben gefaßt worden, entnommen werden. Die Idee wird zunächst für unser Bewußtsein auf dem Wege logischer Abstraction gewonnen: sie ist sofern nur der subjective, aber allgemeine Begriff des Sokrates. (p. 74. b.) Allein, da die Realität des Wissens von einem subjectiv Allgemeinen auch eine objektiv Allgemeines, ein Wahrhaft-Seiendes in dem Flusse der Erscheinungen, erfordert, so ist der Begriff auch ein objective Wesenheit. 95 e. — 102 a. Wir erkennen ihn wieder als das Allgemeine, angeregt durch die einzelnen Wahrnehmungen, uns erinnernd an das Wissen unserer Seele vor der Geburt. (p. 73 seq). Wegen dieser ihrer geistigen allgemeinen Natur können wir sie nur durch Abstraction von der Sinnlichkeit, durch Versenken in den reinen Begriff erfassen (p. 65—67. p. 83.) Die Ideen sind also das immer sich selbst Gleiche, ohne directe Einwirkung auf die Materie: sie sind das Ewige, Ruhende, getrennt von der Welt der sinnlichen Erscheinung, mit welcher sie Platon sorgfältig durch eine Art von Mittelgliedern zu verbinden sucht. Diese Stufenleiter der Ideen, welche mit dem Fuß-Ende auf der Materie

πρὸς τὸ φῶς ἀναβλέπειν · · · · · ἀλγοῖ καὶ διά τὰς μαρμαρυγάς ἀδυνατοῖ καθορᾶν εκεῖνα, ὧν τότε τάς σκίας ἑώρα . . . . ὅτι τότε μὲν ἑώρα φλυαρίας, νῦν δὲ μᾶλλόν τι ἐγγυτέρω τοῦ ὄντος καί πρὸς μᾶλλον ὄντα τετραμμένος ὀρθότερα βλέποι etc.

ruht, reicht nun mit dem Gipfel hinauf bis zur Gottheit, welche mit der höchsten Idee zusammenfällt, was ausdrücklich freilich erst in den Schlußwerken hervortreten kann, aber stillschweigend schon hier, namentlich durch jene Hierarchie der Ideen, gegeben ist.[57])

Diese Auffassung der platonischen Ideen weist ihnen, Platon's Stellung überhaupt gemäß, eine Mittelstufe zwischen dem sokratischen blos subjectiven und dem aristoteletischen, schöpferischen Begriff an. Darin, daß der subjective Begriff getrennt von der Erscheinung als ein Transcendentes gefaßt wird, liegt die Unvollkommenheit des Systems, die Unmöglichkeit, eben von dieser Idealwelt auf die Erscheinung herab zu kommen. Aristoteles faßt das Allgemeine als ein Immanentes im Einzelnen, als den Zweckbegriff und die schöpferische Kraft: es ist dies sein specifisches Princip und sein großer, wesentlicher Fortschritt über Platon hinaus. Damit tritt nun eine Ansicht Zellers in Widerspruch, welche in den Ideen Platon's schon eine „wirkende Kraft“ findet, so daß sie, ohne weiterer „Vermittelung“ zu bedürfen, als solche thätig auf die sinnliche Erscheinung einwirken und diese bestimmen. Dies scheint mir nun, in aller Bescheidenheit und in hoher Verehrung vor dem Meister sei es gesagt, mit platonischen Principien nicht wohl verträglich.

Abgesehen von mythischen Schilderungen findet sich im ganzen Platon nur eine zweifache Beziehung der Ideenwelt auf die Erscheinung. Entweder durch die Vorstellung der Ebenbildlichkeit oder unter der Kategorie der Theilnahme: keine von beiden enthält eine lebendige Kraftwirkung der Ideen selbst auf das Sinnliche: die Ideen verharren vielmehr in beiden Fällen in ewiger Ruhe und Klarheit, ohne alle directe Wirkung auf die Materie, welche nur sie trüben und verwirren könnte. Wie gezeigt, suchte Platon sorgfältig, mühsam, angestrengt nach einer Vermittelung zwischen beiden und stellt im Phaedon ein Mittelglied zwischen Idee und Materie auf, durch deren Wechsel an dem sinnlichen Substrat die Wirkung und Veränderung in der Welt erzeugt werde. Allerdings sind diese Unterbegriffe im Grunde ebenfalls Ideen, (das erkennen wir und verwerfen deßhalb den Versuch als unlogisch) aber nicht nach Willen Platons: Platon unterscheidet sie in seiner Dreitheilung von diesen.

---

[57]) (S. Zeller p. 308—311).

Und nur sofern sie ein anderes sind als die Ideen, kann er ihnen wirkende Kraft beilegen, so daß diese Bedeutung der Unterbegriffe statt für, vielmehr gegen Zellers Ansicht spricht. Die drei Stellen, auf welche sich Zeller beruft, enthalten, im Zusammenhang genommen, nichts Schlagendes, obwohl es auf den ersten Blick soscheinen könnte. Sie sind:

1) Sophista 247 d.[58]). Es wird nämlich hier polemisirt gegen die roh-empirischen Materialisten, welche nur das für wahr halten, was sie mit Händen greifen können und gar nichts Immaterielles als existent zugeben. Wenn sie nun aber nur ein kleines des Seienden als unkörperlich zugeben müssen, so genügt es[59]). Nun wird eine Definition des Seienden gegeben, welche dem Standpunkt Jener noch am Nächsten liegt, indem das Sein abhängig gemacht wird von der Wirklichkeit desselben in der Erscheinung, worin noch ein Zugeständniß an jenen Materialismus liegt. Daß aber dies nicht Platons wahre Meinung von den Ideen sein kann, geht schon offenbar hervor aus den Worten in dem citirten Satz selbst[60]): Niemals konnte Platon lehren, daß die Ideen auch von dem Geringsten irgend etwas erleiden, eine Einwirkung erfahren: Jenes Seiende ist daher nicht die Idee im Sinne Platons, sondern eine in der Erscheinung deutlich bemerkliche Bestimmtheit, indem, was sich verändert, etwas leidet oder bewirkt, nothwendig auch sein muß, aber keine Idee sein kann. Daß ferner Platon die Einwirkung auf das Sinnliche nicht für ein wesentliches Merkmal der Ideen gehalten, geht außer den häufigen Stellen, welche sie „ruhend" und „beziehungslos" darstellen, auch daraus hervor, daß Platon sogar eine Idee des Nichtseienden, des μὴ ὄν, anerkennt[61]), welcher doch offenbar keine Wirkung beigelegt werden kann. Ja sogar bezeichnet Platon in der citirten Stelle selbst jene Annahme als eine nur einstweilige, bloß im polemischen Interesse erhobene[62]).

---

[58]) λέγω δὴ τὸ καὶ ὁποιανοῦν τινα κεκτημένον δύναμιν εἴτε εἰς τὸ ποιεῖν ἕτερον ὁτιοῦν πεφυκὸς, εἴτε εἰς τὸ παθεῖν καὶ σμικρότατον ὑπὸ τοῦ φαυλοτάτου, κἂν εἰ μόνον εἰςάπαξ, πᾶν τοῦτο ὄντως εἶναι. τίθεμαι γὰρ ὅρον ὁρίζειν τὰ ὄντα, ὡς ἔστιν οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις.

[59]) εἰ γάρ τι καὶ σμικρὸν ἐθέλουσι τῶν ὄντων ξυγχωρεῖν ἀσώματον, ἐξαρκεῖ.

[60]) εἴτε εἰς τὸ παθεῖν καὶ σμικρότατον ὑπὸ τοῦ φαυλοτάτου.

[61]) Soph. 258 c. Theaet. 176 c. 186 a.

[62]) ἐπείπερ αὐτοί γε ἐν τῷ παρόντι οὐκ ἔχουσι τούτου βέλτων λέγειν. — ἴσως γὰρ εἰς ὕστερον ἡμῖν τε καὶ τούτοις ἕτερον ἂν φανείη. πρὸς μὲν οὖν τούτους τοῦτο ἡμῖν ἐνταῦθα μενέθω ξυνομωλογηθέν.

2) Phil. 30 c[63]). Wenn nun auch sonst die Ansicht Zellers, daß αἰτία die Idee bedeute, nicht bestritten werden soll, so kann doch an dieser Stelle die αἰτία unmöglich die Idee sein, welche als solche κοσμεῖ τε καὶ συντάττει ἐνιαύτους τε καὶ ὥρας καὶ μῆνας. Es ist nämlich zuvor schon die Rede vom All, dann von der Natur des Zeus und dessen königlicher Sele und königlicher Vernunft und die αἰτία selbst wird σοφία und νοῦς genannt. σοφία aber und νοῦς ist niemals ohne Sele[64]). Wenn nun aber die Idee keine Sele ist[65]) — so kann hier die αἰτία ganz unmöglich die Idee sein. Sie ist vielmehr die weltschaffende und bildende Macht der Gottheit, wie sie uns im Timaeus ganz ähnlich geschildert wird.

3) Rep. VI, 508 d. seq[66]). Diese Stelle kann darum für die Natur der Ideen als solcher gar nichts beweisen, weil hier offenbar von der Idee des Guten nicht als einer gleichartigen neben andern Ideen, sondern von ihr als der höchsten Idee, der obersten αἰτία, als der Gottheit selbst gehandelt wird, was namentlich Zeller gegen sich gelten lassen muß, da er ja selbst p. 209 und p. 311 die Identität der Idee des Guten mit der Gottheit Platons sehr schön nachweist. Die beiden letzten Stellen sprechen also vielmehr gegen Zellers Ansicht, indem sie ausdrücken, daß nicht schon die Idee als solche jene wirkende Kraft hat, sondern erst von der Macht des göttlichen Willens belebt und gleichsam beselt werden muß.

Uebrigens gibt dies Zeller selbst halb zu, wenn er S. 203 bemerkt, daß Platon dieses Moment der wirkenden Kraft verhältnißmäßig wenig hervorhebe (in der Regel beschreibe er das wahrhaft Seiende nur in der Form der Substantialität) und sogar einräumt, daß nur diese letztere Vorstellung mit dem Namen εἶδος oder ἰδέα ausgedrückt werde, was doch offenbar die wirkende Kraft als ein dem Begriff der „Idee" Unwesentliches bezeichnet. Auch würde

---

63) ἔστιν, ἃ πολλάκις εἰρήκαμεν, ἄπειρόν τε ἐν τῷ παντὶ πολυ καὶ πέρας ἱκανὸν, καί τις ἐπ' αὐτᾶς αἰτία οὐ φαύλη, κοσμοῦσα τε καὶ συντάττουσα ἐνιαυτοὺς τε καὶ ὥρας καὶ μῆνας σοφία τε καὶ νοῦς λεγομένη δικαιότατ' ἄν.

64) σοφία μὴν καὶ νοῦς ἄνευ ψυχῆς οὐκ ἄν ποτε γενοίσθην. —

65) Wie Zeller selbst anerkennt p. 194 Anm. 4.

66) τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γιγνωσκομένοις καὶ τῷ γιγνώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδὸν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φαθι εἶναι, αἰτίαν (δ') ἐπιστήμης οὖσαν καὶ ἀληθείας.

Zeller durch diese aristotelische Bedeutung der Idee mit seiner eigenen classischen Darstellung der historischen Verhältnisse Platons in Widerspruch gerathen. (S. Z. p. 311.)

B. Ethik.

Auch die Haupteigenthümlichkeiten der platonischen Ethik finden sich in dem Phaedon mehr oder minder ausgeführt, obwohl das Wesen dieser Lehre in platonischer Auffassung es mit sich bringt, daß erst in der Politik die Wahrheit der Ethik sich realisirt, wie der Stat bei Platon überhaupt erst die Vollendung der ganzen Philosophie bildet. Auch die Beziehungen auf den Philebus, welcher nicht weit von dem Phaedon zu stellen und ausschließlich der Ethik gewidmet ist, möchte eine kürzere Fassung dieser Principien in unserm Dialog begründen.[1]) Es sind nun aber zwei Characteristica der platonischen Ethik:

I. die Absolutheit des sittlichen Postulats im Gegensatz zu der eudaimonistischen Moral anderer Zeitrichtungen und

II., was damit zusammenhängt, das negative, spiritualistische Princip im Gegensatz zu der allgemeinen sonstigen Sinnesart der Hellenen.

Ad I. Es liegt in dem natürlichen, unmittelbaren Wesen der hellenischen Anschauung begründet, daß die Frage nach dem höchsten sittlichen Zweck ihnen zusammenfällt mit der nach der Glückseligkeit oder dem höchsten Gut. Natur und Geist, Genuß und Ernst sind noch so innig verbunden, daß die Herbheit des christlichen Standpuncts ihnen fremd war und anfangs sehr abstoßend erscheinen mußte. Jenes Bewußtsein von der Sündhaftigkeit und hoffnungslosen Schlechtigkeit der Menschennatur, welche nicht durch eigene Kraft, nur durch den mirakelhaften Tod eines Schuldlosen für Schuldige erlöst werden kann, war ihnen ganz fremd. Sie kannten keinen Bruch zwischen Geist und Natur: diese schien ihnen, den armen blinden Heiden, wie Goethe, heilig, nicht sündig oder teuflisch. So bezeichnet auch die Sprache mit demselben Namen „ἀγαθόν“

---

[1]) Hauptstellen sind p. 62—70. 81—84. p. 108, 113—115.

das Sittlich=Gute, und die Glückseligkeit[2]) und mehr oder minder waren ursprünglich alle ethischen Anschauungen eudaimonistisch. Dies kann aber nicht als ein Vorwurf gefaßt werden. Denn unsittlich wird ein solches Princip erst auf einem Standpunct, welcher in den Gegensatz herausgetreten ist und nun doch den niedern Factor festhält: im hellenischen Bewußtsein fehlte noch jene Herbheit der sittlichen Anschauung. Von der alten Geschichte der Ethik bei den Hellenen vor Sokrates sind wir nicht unterrichtet: sie beschränkt sich aber in ihrem philosophischen Gehalt wohl auf die Lehren der Orphiker, der Pythagoräer und die Sinnsprüche der sieben Weisen, die letztern mehr Lebensregeln als Principien, die erstern mehr religiöse Weihungen oder politische Theorien und Bundessatzungen als ethische und allgemein menschliche Lehren. — Die ganze Richtung der Naturphilosophen wie der Eleaten lenkte die Gedanken von den ethischen Fragen ab, und begründete ein fast ausschließendes Vorherrschen der Physik, so daß nach dem übereinstimmenden Urtheil der Alten erst Sokrates die Philosophie „von dem Himmel, der Betrachtung des Kosmos auf die Erde herabgerufen“ und die Ethik begründet hat. Wie rein und erhaben nun auch im Einzelnen, namentlich im Kampf gegen die Extreme der Sophistik, seine ethische Anschauung erscheint, so ist doch auch sein Princip ein eudaimonistisches, wie weniger aus Platons als aus Xenophons mehr echt sokratischer Ueberlieferung hervorgeht. Vielfach wird die Ermahnung zur Tugend auf den Gedanken gestützt, daß diese allein wahre und dauernde Glückseligkeit gewähre, das Laster dagegen nach kurzer Lust in Schaden und Trauer stürze. Es liegt dies im ganzen Princip des Sokrates: wie er das Allgemeine nur als den subjectiven Begriff, als ein R e l a t i v=Allgemeines denkt, so begleitet diese Relativität des Princips alle seine Ausführungen und Anwendungen desselben. Wie er ferner nicht im Stande war, sein allgemeines Postulat des begrifflichen Wissens durch ein philosophisches System zu realisiren, so fehlt ihm auch der concrete Inhalt, seine Lehre von dem begriffsmäßigen Handeln mit o b j e c t i v e n, ethischen Begriffen auszufüllen. Er muß

[2]) Diese Doppelbedeutnng von ἀγαθόν und κακόν und bonum und malum hat in der Geschichte der Ethik und der Rechtsphilosophie heillose Verwirrung angerichtet: noch die Güterlehre von Krause=Ahrens ruht darauf.

sich daher in den nähern Bestimmungen theils an das unmittelbare Volksbewußtsein anschließen, theils das Maß für die praktische wie für die theoretische Philosophie aus dem Subject und seinen subjectiven Zwecken in concreto entnehmen. Daher weiß er, wenn man ihn nach einem Guten fragt, welches nicht für einen bestimmten Zweck gut sei, nichts von einem solchen noch begehrt er, es zu wissen: Ein jedes ist nur schön und gut in Bezug auf dasjenige, wozu es sich verhält.[3]) Und das Gute ist daher nichts anderes als das Nützliche, das Schöne nur das Brauchbare, und alles ist nur gut und schön dafür, wofür es nützlich und brauchbar ist[4]). Die Philosophie des Sokrates ist selbst noch eine zu subjective, noch zu innig mit seiner Persönlichkeit verwachsen, zu sehr noch Sache seines bloßen individuellen Selbstbewußtseins, als daß ein absoluter ethischer Grundgedanke, der nur in der Objectivität des Allgemeiuen ruhen kann, in ihm möglich wäre. So unmöglich nun wie bei Sokrates, so nothwendig ist bei Platon der absolute Standpunct der Ethik. Denn darin beruht ja der Fortschritt Platons von Sokrates und seine eigenthümliche Bedeutung, daß er den nur subjectiven sokratischen Begriff als eine objective Macht denkt, als ein Allgemeines, welches unabhängig von unserm Denken und Wollen für sich Geltung behauptet und allein wahrhaft ist. Die einseitige Verfolgung dieses Gedankens führte zu den Mängeln und Lücken des Systems: allein seine tiefe innere Wahrheit führte auch zu dem Begriff des wahren Wissens im erhabensten Sinn auf dem Gebiet des Erkennens und zu dem Begriff des wahren pflichtmäßigen Handelns auf dem Gebiet der Ethik. Wenn das Allgemeine ein Objectives und das einzig Wahre ist, so muß, wie der Begriff der ewigen Wahrheit das Princip des Wissens, so der Begriff dessen, was ewig und an sich sittlich wahr ist, Princip des Handelns werden. Wie die Wahrheit ihm ein höheres ist als die subjective Gewißheit, so ist ihm die Tugend ein höheres als die subjective Glückseligkeit und was ihr dient. Damit überragt Platon das Bewußtsein seiner Zeit. Dieser absolut ethische Standpunct, welcher apriori nothwendig Platon beigelegt werden muß, findet sich nirgend erhabener,

---

[3]) Xenoph. Mem. III, 8, 3, 7.
[4]) Mem. IV 6. 8. Xen. Symp. 5. 3.

reiner, großartiger ausgesprochen als im Phaedon p. 68, seq. wo in offener Polemik zunächst gegen die kyrenäische Schule und Aristipp. dann aber gegen die allgemeine Ansicht seiner Zeit und Nation die Unwahrheit und Nichtigkeit jener eudaimonistischen Lehre ausgesprochen wird, welche nur tugendhaft ist aus Scheu vor den Folgen des Lasters, nur tapfer aus Furcht vor dem Tode, nur mäßig aus Unmäßigkeit, um sich nicht die Möglichkeit längern und größern Genusses durch augenblickliche Maßverletzung zu entziehen.[4]) Die Reinheit und Strenge dieses Princips wird nicht verletzt, wenn unten (p. 83 a. b. c) als der Grund der wahren Tugendhaftigkeit, der des Philosophen, das Streben angegeben wird, sich möglichst von den Fesseln der Sinnlichkeit zu lösen, um nach dem Tode der Sele eine reine und ungetrübte Freiheit von der Materie zu bereiten, und im Leben schon die wahre Erkenntniß zu erlangen. Denn diese Erkenntniß des Wahren ist nicht ein der Tugend äußerliches, ein Nebenzweck, wie etwa die christlichen Belohnungen der Tugend im Himmel, sondern die Tugend selbst. Nach platonischer Denkungsart, und dem Monismus seines Princips wie dem der Sokratik gemäß fällt in höchster Instanz Wahrheit und Tugend zusammen. Denn die Tugend des obersten Standes im Stat, die des Philosophen, also die wahre Tugend ist die σοφία. Wenn also die Tugend der Erkenntniß wegen zu üben ist, so ist sie um ihrer selbst willen zu üben. Theils auf diese Art, theils anders erklären sich zur Genüge alle die Stellen in Platon, welche den absoluten Standpunct

---

[4]) p. 68 d. εἰ γὰρ ἐθελήσεις ἐννοῆσαι τὴν τῶν ἄλλων ἀνδρείαν τε καὶ σωφροσύνην, δόξει σοι εἶναι ἄτοπον ... τῷ δεδιέναι ἄρα καὶ δέει ἀνδρεῖοί εἰσι πάντες, πλὴν οἱ φιλόσοφοι .... φοβούμενοι (γὰρ) ἑτέρων ἡδονῶν στερηθῆναι, καὶ ἐπιθυμοῦντες ἐκείνων ἄλλων ἀπέχονται ὑπ' ἄλλων κρατούμενοι .... συμβαίνει αὐτοῖς .... δι' ἀκολασίαν σεσωφρονίσθαι ... μὴ οὐχ αὕτη ᾖ ἡ ὀρθὴ πρὸς ἀρετὴν, ἡδονὰς πρὸς ἡδονὰς καὶ λύπας πρὸς λύπας καὶ φόβον πρὸς φόβον καταλλάτεσθαι, καὶ μείζω πρὸς ἐλάττω, ὥςπερ νομίσματα, ἀλλ' ᾖ ἐκεῖνον μόνον τὸ νόμισμα ὀρθὸν, ἀντὶ οὗ δεῖ πάντα ταῦτα καταλλάττεσθαι, φρόνησις .... χωριζόμενα δὲ φρονήσεως καὶ ἀλαττόμενα ἀντὶ ἀλλήλλων, μὴ σκιαγραφία τις ᾖ ἡ τοιούτη ἀρετὴ καὶ τὸ ὄντι ἀνδραποδώδης τε καὶ οὐδὲν ὑγιὲς οὐδ' ἀληθὲς ἔχῃ. Uebrigens werden hier bereits wie in der Rep. die 4 sogenannten Cardinaltugenden aufgezählt: σωφροσύνη, ἀνδρεία, φρόνησις (später σοφία) und δικαιοσύνη: jedoch ist die φρόνησις hier noch das allgemeine Princip, das Band der einzelnen Tugenden, während sie in der Republik neben den andern als eine positive (Standes) Tugend rangirt und die δικαιοσύνη der φρόνησις frühere allgemeine Stelle einnimmt.

zu verlassen und einen eudaimonistischen Character zu tragen scheinen.[5]) So auch in der Republik, wo die Tugend nach ihrem Nutzen und Schaden untersucht wird. Bald sind solche Züge noch der sokratischen Lehre entnommen oder werden zur historischen Zeichnung des Sokrates benützt, bald liegt ihnen nur die — vollkommen reine — Absicht zu Grunde, nachdem das Postulat der Tugend vom absoluten Standpunct aus aufgestellt worden, ex post auch nachzuweisen, daß die Tugend keineswegs mit der wahren Glückseligkeit streite, sondern dieselbe vielmehr allein begründe. Vielfach mag aber auch Platon der allgemeinen Denkweise seiner Zeit absichtlich oder unabsichtlich sich näher gestellt haben. Bei solchen Entwickelungen des Bewußtseins aus einer niedern in eine höhere Stufe handelt es sich nur darum, daß das neue, höhere Element anerkannt und bewußt gemacht wird. Keineswegs muß dasselbe sofort eine ausschließende und allerfüllende Macht im Denken erworben haben: und es wäre gegen das allgemeine Gesetz menschlicher Bildung, ein Verstoß gegen die Geschichte und ein unnatürliches Losreißen des Jetzt von dem Vergangenen, wenn sofort das neue Princip das alte dergestalt verdrängte, daß keine Spur mehr von demselben zu finden. Vielmehr genügt es zur Ueberwindung desselben, wenn einmal der höhere Gedanke sich als Princip ausgesprochen hat. Es liegt aber so tief in dem innersten Princip platonischen Denkens und seiner historischen Bedeutung jener absolute Standpunct in der Ethik, daß wir, wenn uns auch nur die Ideenlehre und keine einzige ethische Stelle von Platon erhalten wäre, sicher und mit Recht apriori ein solches Princip Platon's auch in der Ethik vermuthen müßten als das allein dem Geiste Platon's angemessene. Der großartigste Beweis aber für jenen absoluten Standpunct ist der platonische Stat, welcher in rücksichtsloser Strenge das Postulat der wahren Sittlichkeit, welche mit der wahren Philosophie identisch ist, durchführt und die vollendete Wahrheit der platonischen Ethik darstellt.

II. Das andere specifische Element der platonischen Ethik, wodurch sie sich ebenfalls wesentlich von der allgemeinen Weise hellenischen Wesens unterscheidet, ist jener Spiritualismus, welcher in erhabener Begeisterung das

---

[5]) So Phaedrus l. c. Protag. 333 d. 353 c. seq.

Sinnliche, die erscheinende Welt und alles Irdische verwirft als ein Nichtiges und Unwahres und in heiliger Sehnsucht sich aus der Erde in ein ewig wahres und vollkommnes Jenseits, das Reich der Ideen, erhebt. Der ganze Phaedon ist von diesem Geist erfüllt und das Aufstreben aus der unvollkommenen, unbefriedigenden Sinnlichkeit, die Negation des Materiellen in keinem Dialog so bedeutend hervorgetreten. Diese Richtung der platonischen Philosophie wird in der Ethik wie im Gebiet des Erkennens befolgt, und ist ebenfalls ein Vergleichungspunct mit dem Christenthum: er wurzelt tief in dem Wesen dieses unmittelbaren Idealismus, welcher in jugendlicher Kraft vor andern die Erhabenheit des Geistes über das Endliche feiert und verherrlicht. Das Unendliche wird im Erkennen so fern und hoch über die Erscheinung gerückt und das Sinnliche erhält in dem Princip des Systems der Ideenlehre eine solche Stellung, daß auch in der Ethik das Materielle nur eine negative Bedeutung haben und der Geist sich nicht mit der ihn umgebenden zeitlich-räumlichen Form befreunden kann. Das Echt-Platonische Element in der Ethik, was dem Princip und der Persönlichkeit des Mannes am innigsten verwebt scheint, ist daher diese Flucht des philosophischen Geistes aus der Welt, die Negation gegen die Sinnlichkeit. Dieser Spiritualismus[*]) wird nun oft und mit sichtbarer Liebe und Fülle gelehrt fast in allen Dialogen. Sofern nun aber doch die Erscheinung auch eine Seite des Zusammenhanges mit dem Unendlichen hat nnd nicht ein Reines μὴ ὄν uns umgiebt, so fern die Materie doch Bestimmtheit durch die Theilnahme an den Ideen hat, sofern ist doch die Sinnlichkeit nicht ein absolut zu Negirendes und die Ethik wird sofern wieder mehr eine positive, der allgemeinen hellenischen Denkungsart näher liegende. Und es ist namentlich die Liebe und die Schönheit, welche auf dem ethischen Gebiet die aussöhnende Vermittelung des Idealen mit dem Sinnlichen eigen hat, wie die διάνοια und das Mathematische auf dem Gebiet des Erkennens, die Weltsele und die pythagoräischen Zahlen, (sowie noch der Versuch der Unterbegriffe im Phaedon) auf dem ontologischen Gebiet die Mitte zwischen dem Unendlichen und Endlichen suchen. Namentlich die polemische Rücksicht

[*]) So v. namentl. Theaetet 176 a. 172 c. 173 e. Phaedon p. 64. p. 67, p. 83. Rep. I, 345, e. seq. 347 b. VII. 519 c.

auf die kynische Schule mag bei Platon noch ein Gewicht in die Schale des Sinnlichen gelegt haben, so daß es nicht vollkommen von der Macht der Idee absorbirt wird. Im Hinblick vorzüglich auf das kynische Extrem hat der Philebus den abstracten Spiritualismus verworfen und der Erscheinung, dem Sinnlichen eine relative Berechtigung gewährt, so daß dort Phil. p. 64 p. 66. vergl. p. 21 d. 60 c. 63 e. das höchste Gut zwar nur als das Theilhaben an der Idee bestimmt, aber doch die zweite Stelle der Verwirklichung des Idealen im Realen und erst die dritte dem Erkennen gewährt wird. Doch erscheint diese relative Berechtigung des Materiellen nur wie ungern gewährte, halb unfreiwillige Concession und jene Alleinberechtigung der Idee als das dem Princip des Systems wie der persönlichen Neigung[7]) allein, wahrhaft angemessene. —

Characteristisch ist auch der Gesichtspunct, von welchem aus der Selbstmord als Verbrechen dargestellt und verboten wird. Die ganze Tendenz des Dialogs, die Verherrlichung der Befreiung des Geistes von den Banden des Körpers, mußte den Gedanken nahe legen, sich durch eigene That bald möglichst aus diesem Kerker zu erlösen und gleichsam als warnende Vorerinnerung wird das Verbot des Selbstmords der ganzen Panegyrik des Todes vorausgeschickt. (p. 61. c. d. p. 62. a. b. c.) Es ist nun nur der Begriff des „Eigenthums“, welches Gott an uns hat nnd wir nicht verletzen dürfen, wodurch jene That als ein Verbrechen erscheint. — Eine edlere und tiefere Auffassung ist die aus der Geheimlehre entnommene p. 62 b., welche die Stellung des Menschen in der Welt als die eines Wachtpostens denkt, eine von Gott gesetzte Aufgabe, von der man sich nicht selbst ablösen und entbinden darf.[8]) Dies steht der christlichen Lehre von den Planen der Vorsehung, welche der Einzelne nicht durchkreuzen soll, näher; freilich ist deren Voraussicht und Allmacht dann

---

[7]) Wenn die bestrittene Bedeutung des Wortes φρουρά an dieser Stelle so gefaßt werden muß, worauf namentlich der Gegensatz „οὐ μέντοι ἀλλά τόδε γέ μοι δοκεῖ εὖ λέγεσθαι“ hinweist: denn wenn φρουρά hier „Gefängniß“ bedeutet, so ist es im Grunde kein Gegensatz, sondern dieselbe Kategorie der „Herrschaft“, welche die Entfernung daraus verbietet. S. Ast p. 118. p. 119.)

[8]) Daß übrigens dieser Spiritualismus höchst einseitig, nicht national-hellenisch und nicht gesund-menschlich sondern stets ein Symptom der Erkrankung einer Zeit oder Nation und großer Einseitigkeit der Person, bedarf nicht der Ausführung. Goethe und Shakespeare ist er fern.

nicht eben imponirend, wenn eine aufgeregte Minute ihres Werkzeugs ihre Pläne durchkreuzen kann! Der eigentlich entscheidende Grund, der absolute Werth der Persönlichkeit und deren Bedeutung für das Allgemeine, ist dem antiken Bewußtsein überhaupt fremd. — Die Lehre von den Belohnungen und Strafen nach dem Tode schließt sich der populären Tradition an und hat wohl nur poetischen Werth.

C. Physik.

Den Uebergang aus der Ethik in die Physik bildet in dem platonischen System die Psychologie. Denn die Sele ist selbst eins von jenen Mittelgliedern, welche bei Platon die Idee mit der Materie vermitteln. Die Sele steht daher ihrer Bedeutung nach parallel der Lehre von dem Schönen und der Liebe, der δόξα, der διάνοια, der ἀνδρεῖα, und den pythagoräischen Zahlen, (oder den Unterbegriffen nach dem Versuch im Phaedon) wie die Weltsele, das Mathematische, das Verhältniß der Gottheit und der Welt vermittelt. Daher ist die Sele keine Idee, so wenig die Ideen als selenhafte Wesen zu denken sind.[1]) Die Sele ist vielmehr eines jener Bänder, welche die Idee und die Materie verknüpfen. Sie ist nach der Auffassung der ganzen Antike ein Physisches, aber sie hat nach Platon Theil an den Ideen. Und auf diese innige Beziehung der Sele auf die Ideen, auf ihre Wesensverwandtschaft laufen alle im Phaedon aufgeführten Beweise für die Unsterblichkeit hinaus. Dies ist auch von jeher anerkannt worden.[2]) Diese Lehre mußte sich Platon nothwendig aus seinem Princip ergeben: darum findet sie sich auch schon im Phaedrus in klarer Bestimmtheit. Denn die an sich unbestimmte und wahrheitlose Materie erhält überall erst durch jenes vermittelnde Glied Antheil an den Ideen, und dieses Mittelglied muß nothwendig ein Ewiges sein, weil durch seinen Untergang das Sinnliche seinen Zusammenhang mit der Idee verlieren und

---

[1]) Phaed. p. 103 e. p. 104 c. p. 105 c. u. d. obige Ausführ. dieses Abschnitts.

[2]) Schleierm. p. 13. Sacher p. 90. Zeller p. 268. Brandis p. 431. Ritter p. 378 seq. Hermann p. 529 seq. Baur p. 116.

in das alte Chaos zurückfallen würde. Daß dies der ursprüngliche Weg zu jener Lehre war, zeigt der einfache und unmittelbare Beweis im Phaedrus am klarsten: indem die Sele das Princip der Bewegung, des Unterschieds in der Welt ist, muß sie ewig sein, wenn nicht alle Bewegung aufhören soll.[3]) Dies ist der innere Grund der Unsterblichkeit und ihrer Nothwendigkeit für das System. Für die Sele selbst aber ist dieser Beweis noch ein äußerlicher, aus dem Begriff der Welt, nicht aus ihr selbst geschöpfter. Die Lehre war aber auch um ihrer selbst willen Platon so wichtig und bedeutend, daß er, im Verlauf seiner Entwicklung und vielleicht namentlich angeregt durch das persönliche Interesse bei dem Verlust des geliebten Lehrers, ihr eine selbständige Ausführung widmete. Und die centrale Bedeutung des Phaedon erscheint anch darin wieder, daß die Sele, dieses Mittelglied in dem platonischen Organismus, seinen Hauptgegenstand bildet, obwohl die bisherige Ausführung gezeigt haben muß, daß nur eine einseitige und nicht erschöpfende Auffassung in der Unsterblichkeitslehre den ausschließlichen Zweck des Phaedon finden kann. Wie bereits bemerkt, scheint uns das Verhältniß der Beweise im Phaedrus, Phaedon und der Republik dem Entwicklungsgang Platon's und der Stellung dieser drei Werke gemäß das, daß im Phaedrus noch mehr ein für die Lehre selbst äußerlicher Beweis geführt wird aus dem Wesen des Systems, welches diese Lehre unmittelbar forderte. Es ist daher auch eine mehr physische Kategorie, die der Bewegung, unter welcher die Argumentation verläuft, doch wird schon im Phaedrus l. c. das Postulat aufgestellt, die Sele, wie sie an sich selbst ist, kennen zu lernen und ihr Wesen zu bestimmen,

Der Phaedon nun ist die Erfüllung jener Forderung. Er ist die Vollendung des γνῶθι σαῦτον, der Verinnerlichung des subjectiven Geistes in sich selbst. Der Beweis der Unsterblichkeit wird hier aus dem Begriff der Sele selbst geführt. In der Republik (X. p. 608 d. p. 611 a.) bildet diese Lehre dagegen keinen wesentlichen Bestandtheil, der mit Sorgfalt und Fleiß aus vielen Gesichtspuncten beleuchtet und dargestellt würde, sondern wird nur als zur Totalität des Systems gehörig gelegenen Orts abgehandelt, als etwas, was sich aus dem ganzen Princip von selbst und mühelos

[3]) Phaedr. p. 245. c. seq

ergibt;[4]) daher werden auch keine neuen Beweise aufgestellt, sondern die frühern in anderer Form wiederholt: denn der erste der dort angeführten (daß die Sele durch das ihr eigenthümliche Uebel, das Böse, nicht untergeht, wie das Eisen durch den Rost) entspricht dem im Phaedon (p. 105 seq.) aus der Unmöglichkeit, daß die Sele, als Trägerin der Idee des Lebens, den Tod in sich aufnimmt, und der zweite in der Republik (aus der nothwendig immer gleichen Zahl der Selen) dem im Phaedon (p. 73 d) aus der Unmöglichkeit, daß ein Glied der Gegensätze Tod und Leben ganz durch das andere aufgehoben werden könne. Die Reihenfolge der Beweise im Phaedon kann daher allem Obigen zu Folge keine andere sein als der Fortschritt von äußerlichen zu innerlichen Gründen, die Annäherung zu dem Schluß-Beweis aus dem Begriff der Sele, welcher der allein wahrhafte und vollendete ist. Diese Anordnung der einzelnen Beweise findet sich denn auch in den einschlägigen Stellen eingehalten.[5]) Von den neueren Bearbeitern ist das Verhältniß und die Ordnung dieser Beweise vielfach abweichend aufgestellt worden, je nach dem verschiedenen Gesichtspunkt. Seiner historischen Methode gemäß hat Hermann (p. 528) höchst scharfsinnig die Steigerung der Beweise, als den drei von ihm aufgestellten Perioden platonischer Entwickelung entsprechend, durchgeführt, so daß der ersten Stufe, die dem sokratischen Einfluß am Nächsten steht, der Beweis aus der Immaterialität der Sele, aus Naturforschung und Mythik angehöre. Die zweite Periode, der Ideenkreis des Theaetet, Sophista, Meno &c., bezeichnet den Beweis aus der ἀνάμνησις. Aus der dritten Phase, der der Vollendung platonischer Philosophie, welche der Phädrus eröffnet, stammen die Argumente aus der Ewigkeit der Bewegung in der Welt, die mit der ewigen Ruhe der Ideen erst den Factor der Ewigkeit gemein habe, und endlich der vollendete und entscheidende Beweis aus der Identität der Begriffe von Sele und Leben: wogegen nur zu erinnern ist, daß ja der Beweis aus der Bewegung im Phaedrus ebenfalls aus der Naturforschung entnommen und deßhalb nicht so spät, sondern in die erste der Hermannschen Klassen zu stellen wäre. Ritter (p. 378) scheidet

[4]) Vergl. l. c. οὐκ ᾔσθησαι ὅτι ἀθάνατος ἡμῶν ἡ ψυχὴ καὶ οὐδέποτε ἀπόλλυται; — — οὐδὲν γὰρ χαλεπον (λέγειν).

[5]) I, 70c. II. 70—72 b. III, 72 b—72 e. IV, passim 72 e—78 b V, 180 seq. VI. a) 91 a b) 95 b. VII, 106 seq.

die mythischen Stützen von den wissenschaftlichen Beweisen aus und läßt diese als wissenschaftliche alle aus dem Begriff der Sele nach ihren zwei Merkmalen ableiten:

I. Begriff der Sele als Substanz: daher

1. a) Nothwendigkeit einer gleichen Zahl der Selen — b) Unmöglichkeit des totalen Untergangs eines der beiden Gegensätze in dem andern — c) daher Annahme des Werdens aus Entgegengesetzten — d) zur Ergänzung der Beweise aus der ἀνάμνησις. 2) jede Substanz wird nur von dem ihr inwohnenden Uebel zerstört: nicht aber die Sele durch ihr specifisches Uebel, das Böse.

II. Begriff der Sele als belebende Kraft: daher

1. a) kann die Sele nicht vom Begriff des Lebens getrennt werden. b) der Untergang der Selen würde alle Bewegung aufheben. — Dabei dürfte nicht genug beachtet sein, daß keineswegs alle wissenschaftlichen Beweise aus dem Begriff der Sele selbst geschöpft sind — z. B. nach Ritters Eintheilung I. 1. a. b. c. u. II. b. und die Steigerung in den Beweisen ist übersehen. Endlich hat Zeller p. 267. die Steigerung der Beweise in den Fortschritt von dem unmittelbaren und analogen zum begrifflichen und vermittelten Wissen gesetzt. Mit dieser Ordnung, welche formal den Weg zum Begriff verfolgt, fällt im Ganzen nothwendig die Darstellung zusammen, welche zunächst inhaltlich die Entwicklung von äußeren zu den inneren Beweisen aus dem Begriff der Sele verfolgt.

ad I. p. 70 c. aus den alten Traditionen. — Platon schließt sich wie immer an die Wahrheit in der Volksreligion, in dem unmittelbaren poetischen Bewußtsein an.[6]) Der Gedanke wird in jener der Sage so eigenthümlichen Unbestimmtheit belassen: es ist halb zweifelhaft, was in den letzten Worten liegt: liegt darin das Princip der Selenwanderung, oder nur die allgemeine Mythe von dem Verkehr der abgeschiedenen Geister mit den noch Lebenden?

ad II. p. 70 d — 72 b. Dieser mythische, vereinzelte Gedanke wird in die Form eines allgemeinen Naturgesetzes gekleidet: alles Seiende geht in sein Gegentheil über: also Leben in Tod und Tod wieder in Leben. Die Lehre dieses objectiven Dialecticismus ist höchst merkwürdig. Sie ergab

---

[6]) παλαιός μὲν οὖν ἐστί τις ὁ λόγος οὗτος οὗ μεμνήμεθα ὡς εἰσὶν ἐνθένδε ἀφικόμεναι ἐκεῖ (αἱ ψυχαί) καὶ πάλιν γε δεῦρο ἀφικνοῦνται καὶ γίγνονται ἐκ τῶν τεθνεώτων.

sich Platon wohl unwillkürlich aus seiner logischen Dialectik. Ihre Erklärung findet sie Phaed. p. 103. Der Wechsel der Erscheinungen an dem Substrat findet nicht statt durch eine Veränderung dieses Substrats an sich: denn es ist ja als solches völlig bestimmungslos und kann keine Eigenschaft verändern, weil es an sich ganz ohne Eigenschaft ist — noch auch durch einen Uebergang der Ideen selbst in einander — dies wird p. 103 ausdrücklich zurückgewiesen —: denn die Idee ist das Ewig-Ruhende und in sich Gleiche, ihre selige In-Sichbeschlossenheit kann kein Wechsel, keine Veränderung stören: nnd sie verhalten sich nicht etwa repulsiv gegeneinander, sandern haben eine gar bewegte Richtung auf einander — also ist die Veränderung nur der Untergang des einen Mittelgliedes zwischen Idee und Materie durch Andringen eines andern solchen Mitteldinges, welches mit den Ideen die Bestimmtheit, mit dem Sinnlichen die Bewegung und die Vergänglichkeit gemein hat. (Oben S. 50f.)

ad III. p. 72 b — 92 e conf. Rep. X p. 611 a. seq. Diese Argumentation wird ergänzt durch die Bemerkung, daß, wenn dieser Kreislauf des Seienden nicht statt fände, zuletzt alles Seiende todt oder unsterblich sein müßte. Auch hier liegt noch ein nur physisches Gesetz zu Grunde: Alles Sein wird in zwei große Wagschalen unterschieden gelegt und gezeigt, daß durch die Ueberfüllung der Einen die Andere in das Nichts hinaufgeschnellt würde. Doch rückt dieser Gedanke dem Begriff der Sele schon näher. Während im vorigen das Gesetz von jedem Gegensatz galt, führt hier die Ausnahme von dem Gesetz nur in der Anwendung auf Leben und Tod zum Absurdum.

ad IV. 72 e seq. conf. Menon 85 e 81 86 a. Beweise aus der platonischen ἀνάμνησις. Wenn unsere Selen bei den ersten sinnlichen Wahrnehmungen allgemeine Begriffe bilden, welche sie als vollkommen mit den unvollkommenen Einzeldingen vergleichen, so müssen sie nothwendig vor aller sinnlichen Wahrnehmung, daher also vor der Geburt, ein Wissen von diesen allgemeinen Begriffen gehabt uud vor diesem Leben existirt haben. Hierin liegt ein zweifacher Fortschritt zu dem Beweis aus dem Begriff der Sele: denn einmal wird das Argument auf das Wissen gestützt, eine nur der Sele zukommende, nur in ihrem Begriff mögliche Function: nicht mehr aus einem allgemeinen Gesetz, das der Sele ein äußerliches ist, sondern aus einer wesentlichen

Eigenschaft derselben wird hier geschlossen. Sodann bildet in diesem Schluß aus dem Wissen den medius terminus der Begriff der Idee; nur weil wir ein Allgemeines, ein Ewiges wissen, nicht schon aus jeder einzelnen Wahrnehmung der vergänglichen Erscheinung, ergibt sich die Ewigkeit der Sele. Wenn man dazu den platonischen Grundsatz zieht, daß nur Gleiches das Gleiche erkennt, so liegt der Beweis aus dem Begriff der Sele, ihrer Wesensverwandtschaft mit den Ideen, schon offen da. Allein dies hat Platon hier noch nicht gethan. Und sofern ist auch dieses Argument noch ein äußerliches, als erst aus dem Begriff des Objects der Sele in dem Wissensact, nicht aus dem Subject des Wissens gefolgert wird. — Uebrigens wird schon hier die Identität der Unsterblichkeit mit der Ideenlehre klar ausgesprochen: sie stehen und fallen für Platon miteinander:[7]) Es ist dies eine der Stellen, welche den Monismus des platonischen Systems, daher die innige Einheit aller platonischen Lehren mit dem Princip, der Ideenlehre, am klarsten und durchsichtigsten darstellt,

ad. V. 78 seq. aus der Immaterialität der Sele. Die Sele als dem Göttlichen, Unsterblichen, Vernünftigen, Einartigen, Unauflöslichen und Unveränderlichen ähnlich, muß diesen Eigenschaften entsprechendes Schicksal haben. Dieser Analogie-Schluß könnte als ein Rückfall aus der Stufe des Beweises aus dem Wesen der Sele und ihrer eigenthümlichen Functionen gelten, und der Form nach ist es allerdings (was gegen Zeller zu bemerken) mehr eine in unmittelbarem Wissen liegende Vermuthung, als ein Schluß. Allein der Fortschritt liegt darin, daß (p. 79 a) der lebendige Kern des ganzen Vergleichs, die That, welche die Idee und das Unsterbliche mit der Sele verknüpft, das Denken der Sele selbst ist. Darum ist der Vergleich mehr als ein todtes, beziehungsloses Nebeneinander, des Immateriellen und der Sele, weil die Sele im Denken jenes Immaterielle ergreift, weil sie, um die Idee zu erfassen, von der Sinnlichkeit und dem Körper sich losmachen kann. Vorher wird nur das Object des Wissens, die Idee, als ein Unsterbliches erkannt und daher die Unsterblichkeit des sie Erkennenden gefolgert: hier aber ist es die subjective That der Sele im

---

[7]) p. 76 e. ὑπερφυῶς . . . . δοκεῖ μοι ἡ αὐτὴ ἀνάγκη εἶναι· καὶ εις καλόν γε καταφεύγει ὁ λόγος εἰς τὸ ὁμοίως εἶναι τήν τε ψυχὴν ἡμῶν . . . καὶ τὴν οὐσίαν ἣν σὺ νῦν λέγεις. —

Wissen, welche, als ein Freies über dem Vergänglichen, die Unsterblichkeit der Sele verbürgt. VI. u. VII. p. 91 p. 95 p. 106 p. seq. Gegen diese Argumentation wird ein doppelter Einwurf erhoben und ihre Unvollkommenheit, (welche in der unsicheren Form der Analogie beruht) aufgedeckt: nämlich alles, was zur Begründung der Unvergänglichkeit der Sele sonst dargebracht worden, daß sie einfach und den Sinnen unwahrnehmbar 2c. sei, läßt sich auch anwenden auf das Verhältniß von einer Lyra und deren Harmonie: die Harmonie ist ebenso unwahrnehmbar und unzusammengesetzt und doch stirbt sie mit der Zerstörung des Instruments. Die Sele könnte nun ebenso nur das Resultat der körperlichen Stimmungen, die Blüthe und Kraftäußerung des Organismus und damit von dessen Integrität abhängig sein. Dieser Einwand des Simmias ist darum höchst merkwürdig, weil er die allgemeine Polemik des Materialismus gegen den Geist und dessen Bedeutung enthält.

Der Stolz des Idealismus wird an der Wurzel gebrochen, wenn der Geist seine selbstständige Wesenheit verliert, wenn er nur das Resultat eines physischen Processes ist, welcher nur in der Materie sich vollzieht. (Mit Unrecht hat man darin ein pythagoräisches Element gesehen wegen des Wortes ἁρμονία [8]). Es ist die Waffe, welche zu jeder Zeit dem Materialismus und Empirismus eigen war, welche Epicur so gut wie Locke und der französische Sensualismus (l'homme machine) wie die moderne Naturwissenschaft gegen die Freiheit des Geistes geführt haben. Aber Platon, der Vorkämpfer alles Idealismus, hat sie auch schon vollkommen zerbrochen: zuerst p. 92. innerhalb der Principien seines eigenen Systems aus der Lehre der Praeexistenz. Sodann aber p. 93 seq. aus einem allgemeinen Grunde, welcher für alle Zeiten und Systeme gilt. Er hebt nämlich den Zwiespalt des sittlichen Bewußtseins mit der sinnlichen Begierde hervor und den siegreichen Kampf des vernünftigen Willens gegen die sinnliche Versuchung: wäre die Sele nur die Harmonie des Leibes, so könnte sie nicht disharmonisch demselben entgegenstreben. Diese philosophische Wahrheit

---

[8]) (Vgl. Schleiermacher p. 16 gegen Ast. p. 163 u Hermann 527, welche jedoch selbst zugeben, daß jedesfalls nur eine durch materialistische Elemente getrübte, spätere Ausartung der Pythagoräer darunter bekämpft werden kann, dem reinen Pythagoras sei diese Lehre sogar widersprechend.

knüpft er wieder an die poetische Form und die Verse aus der Odyssee, (XXI, 17.) in welchen Homer schon eine Spaltung des freien Willens und der körperlichen Disposition statuirt. Auch gegen den consequenteren und gefährlicheren Materialismus der Neuzeit, welcher den vermeintlichen Kampf der Freiheit gegen die Natur nur die Erscheinung des Processes im Organismus nennt, dessen gegeneinanderstrebende Potenzen erst sich ausgleichen müssen, so daß dieser Streit selbst nur ein physischer und das Resultat immer im Voraus bestimmt wäre, liegt in dem platonischen Gedanken die Widerlegung; denn wenn dieser Kampf ein rein physischer und unser Wille nur das Bewußtsein seines Resultates wäre, so könnten uns unmöglich zwei entgegengesetzte Wollungen ins Bewußtsein treten; denn das Bewußtsein wäre ja selbst nur das Resultat des Kampfes und würde erst nach und durch dessen Ausgleichung begründet. p. 95 b. Eher ist vielleicht der Einwurf des Kebes, daß unsere Sele vermöge ihrer stärkern Wesensart wohl vielleicht mehrere Körper überdauern, aber doch allmählich aufgerieben werden und zuletzt untergehen könne, eine versteckte Polemik gegen die Pythagoräer, um diesen zu beweisen, daß ihre Metempsychose nicht die vollendete und dem Begriff der Sele angemessene Unsterblichkeitslehre enthalte, welche unvollkommene und unwissenschaftliche Theorie durch den letzten und entscheidenden Beweis Platons ersetzt wird. Dieser Beweis ist nichts anderes als die Definition der Sele selbst, als das Auseinanderlegen ihres Begriffes und er wurzelt in der Lehre von der Idee. Wie die Idee selbst in ihrer ewigen Ruhe und Gleichheit nicht die ihr entgegengesetzte Idee in sich aufnimmt, so auch die Unterbegriffe der Ideen nicht jenes Gegentheil der Idee. Die Sele aber ist eben ein solches Mittelwesen zwischen Idee und Materie, ein Ontologisches, wie die Mittelbegriffe ein logisches Gebiet; die Sele ist die vermittelnde Trägerin der Idee des Lebens; sie ist deren Unterbegriff, und kann daher die Idee des Todes nicht in sich aufnehmen: das ist die Vollendung der Beweisführung; denn für jedes System ist der höchste Beweis einer Lehre der Nachweis der Identität derselben mit dem Princip des Systems. Die Bedeutung und der Werth dieser Beweise ist nun von jeher theils über- theils unterschätzt worden: daß die ersten fünf oder sechs Beweise nicht entscheidend sind, hat man wohl allgemein zugegeben, und es läßt sich auch

sehr genau in dem Schlußbau eines jeden einzelnen der Fehler oder die Lücke oder die Erschleichung nachweisen; der logische Fehler des zweiten Beweises (aus der objectiven Dialektik) liegt darin: bewiesen soll werden, daß durch die Veränderung im Tode die Substanz der Sele selbst nicht aufgelöst wird; nun wird der Vordersatz aufgestellt: das Seiende gehe in sein Gegentheil über, dies wird bewiesen durch Beispiele: der warme Gegenstand wird warm aus einem kalten, doch durch die Veränderung im Warmwerden wird die Substanz des Gegenstandes nicht aufgelöst; dieser Satz, welcher eben der zu beweisende wäre, wird nun sofort unbewiesen von der Sele selbst ausgesagt.

Zu Beweisen war: der Tod ist keine auflösende Veränderung der Seele.

Dies wird nun so bewiesen:

I. Es gibt Veränderungen, welche den Gegenstand nicht auflösen.

II. Der Tod ist eine solche Veränderung: (das frägt sich eben): also:

III. ist die Sele unsterblich.

Der Fehler des dritten Beweises liegt darin: „wenn nicht bei dem Uebergang in das Gegentheil wieder ein Rückübergang stattfände, so würde zuletzt nur mehr ein Glied des Gegensatzes bleiben;" durch diesen Satz wird auch nur die Nothwendigkeit solcher relativen Veränderungen bewiesen, welche die Substanz des Gegenstandes nicht angreifen, nicht aber, daß auch der Tod keine absolute Veränderung ist.

Der Fehler des vierten Beweises aus der platonischen ἀνάμνησις liegt, wie schon erwähnt, in der Annahme der Unmöglichkeit, einer Bildung der allgemeinen Begriffe gleichzeitig mit den Einzelwahrnehmungen, eine Annahme, die nicht bewiesen ist: jedesfalls bewiese aber diese Annahme erst die Praeexistenz, und damit die Möglichkeit, noch nicht aber die Nothwendigkeit der Postexistenz.

Der Fehler des fünften Beweises (aus der Unzusammengesetztheit der Sele) liegt darin, daß aus der Wesensähnlichkeit die Wesenseinheit gefolgert wird.

Der Fehler des sechsten Beweises liegt in der Annahme, daß die Sele die Trägerin der Idee des Lebens sei, das heißt, daß sie ein Mittelding zwischen der Idee und dem Körper, nicht immer Körperliches sei, was eben erst zu beweisen war. — Uebrigens ist sich Platon selbst der Unhalt-

barkeit der ersten fünf Beweise vollkommen bewußt. Denn er läßt sie durch Einwürfe erschüttern, deren Widerlegung er nicht mehr aus den alten, angegriffenen, sondern aus immer neuen Sätzen deducirt, daher auch jedesmal den vorhergehenden zu dem nachfolgenden Beweis weiterschickt. Auch finden sich zahlreich die ausdrücklichen Bemerkungen, daß diese Beweise nur subjective Wahrscheinlichkeit nicht objective Wahrheit enthalten.[9]) Der letzte Beweis aber, aus dem Begriff der Sele und ihrer Verwandtschaft mit der Idee, muß Platon nothwendig auf seinem Standpunct ein vollkommen überzeugender und entscheidender gewesen sein. Denn vielfach wird im Dialog die Lehre von der Idee und was mit ihr zusammenhängt, als ganz über allen Zweifel erhaben ausgesprochen.[10]) Wenn daher p. 114 gesagt wird, daß es einem vernünftigen Manne nicht gezieme, zu behaupten, daß sich das Alles so verhalte wie es auseinandergesetzt sei, daß es eben doch diese oder eine ähnliche Bewandtniß haben müsse mit den Selen oder ihren Wohnungen, so hat dieser einschränkende Zweifel nur Bezug auf die phantastischen Schilderungen des Mythos, an dessen Ende jene Stelle steht, und der Zusatz, „da doch die Sele offenbar etwas Unsterbliches ist“, bezeugt noch ausdrücklich, daß jener letzte Beweis für Platon, seinen Principien zu Folge, als unwiderleglich gilt. Dabei wird aber p. 107 a dem Pythagoräer Simmias auch nach jenem höchsten platonischen Beweis ein

---

[9]) So p. 77 b. nach d. I—IV. Beweise εἰ (ἡ ψυχή) . . . ἐπειδὰν ἀποθάνωμεν ἔτι εσται ου . . . . μοι δοκεῖ ἀποδεδεῖχθαι. 84 c. πολλὰς γὰρ ἔτι ἔχει ὑποψίας καὶ ἀντιλαβάς, εἴγε δή τις αὐτὰ μέλλει ἱκανῶς διεξιέναι. p. 85 b. c. nach dem V. Bew. ἐμοὶ γὰρ δοκεῖ ὦ. Σ. περὶ τῶν τοιούτων ἴσως ὥςπερ καὶ σοὶ, τὸ μὲν σαφὲς εἰδέναι ἐν τῷ νῦν βίῳ ἢ ἀδύνατον εἶναι ἢ παγχάλεπόν τι . . . . δεῖν γὰρ περὶ αὐτὰ ἓν γέτι τούτων διαπράξασθαι ἢ μαθεῖν ὅπη ἔχει . . . ἢ εἰ ταῦτα ἀδύνατον τὸν γοῦν βέλτιστον τῶν ἀνθρωπίνων λόγων λαβόντα καὶ δυςελεξελεγκτότατον . . . . διαπλεῦσαι τὸν βίον, εἰ μή τις δύναιτο . . . . ἐπὶ βεβαιοτέρου ὀχήματος ἢ λογου θείου τινὸς διαπορευθῆναι. p. 470. (Schleiermacher, Apologie 40 seq. will in dem: θεῖος λόγος Einschiebsel von christlicher Hand finden: allein diese Formel ist häufig bei Platon: vgl. Phaedr. 243 a ganz analog: οἷον μέν ἐστι (ψυχή), πάντῃ πάντως θείας εἶναι καὶ μακρᾶς διηγήσεως, ᾧ δὲ ἔοικεν ἀνθρωπίνης τε καὶ ἐλάττονος.) p. 85 d. — (τὰ εἰρημένα) οὐ πάνυ φαίνεται ἱκανῶς εἰρῆσθαι. p. 88 d.

[10]) 100 b. c. Σ. εἴ μοι δίδως . . . . εἶναι ταῦτα (τὰ εἴδη) ἐλπίζω σοι ἐκ τούτων τὴν αἰτίαν ἐπιδείξειν, ὡς ἀθάνατον ἡ ψυχή . . ἀλλὰ μὴν, ἔφη ὁ Κέβης, ὡς διδόντος σοι, οὐκ ἂν φθάνοις περαίνων. p. 76 e. p. 77 a. οὐ γὰρ ἔχω ἔγωγε οὐδὲν οὕτω μοι ἐναργὲς ὂν, ὡς τοῦτο, τὸ πάντα τὰ τοιαῦτα εἶναι ὡς μάλιστα καλόν τε καὶ ἀγαθὸν etc.

Zweifel in den Mund gelegt und damit angedeutet, daß außerhalb des platonischen Systems dem Beweise keine bindende Kraft beigelegt werden könne[11]) und dies wird von Sokrates nicht nur gebilligt, sondern ausdrücklich noch einmal zu fortwährender Wiederuntersuchung der ersten Voraussetzung aufgefordert, indem mit dem platonischen Princip jener Beweis steht und fällt.

Es ist nun allgemein anerkannt, daß der Kernbeweis des Platon der ontalogische ist, wie ihn Anselm von Canterbury für das Dasein Gottes gebraucht, und Kant als eine leere Tautologie dargewiesen hat, gegen welchen Angriff auch die bekannte Vertheidigung Hegels nicht als Rettung erscheinen kann. Wissenschaftlicher Beweis für die persönliche Unsterblichkeit ist nicht zu führen, weil das allgemeine Maß des Begriffs nicht eine commensurable Größe für das Subject, für das einzelne Individuum bilden kann.

Bedeutsam ist in der platonischen Unsterblichkeitslehre noch, daß schon damals der Unterschied zwischen persönlicher und allgemeiner Unsterblichkeit gemacht, wenn auch nicht weiter ausgeführt wird (er liegt in den Worten ἀνώλεθρος und ἀθάνατος p. 105.): von Brandis scheint dieser Unterschied übersehen worden zu sein.[12]) Nachdem nämlich aus jener Mittelstellung der Sele zwischen Idee und Materie, als Unterbegriff und Trägerin des Lebens, bewiesen ist, daß die Idee der Sele die Idee des Todes nicht in sich aufnehmen könne und also unsterblich sei, (ἀθάνατος), wird davon unterschieden die Frage, ob sie auch unvergänglich (ἀνώλεθρος) sei. Dies muß erst besonders bewiesen werden p. 106 a. Was nun darunter zu verstehen ist zwar nicht klar ausgesprochen, geht aber doch erkennbar genug hervor. Nämlich q. 106 b. c. wird gesagt, daß die Dreizahl (entsprechend der Sele als Unterbegriff der Idee des Lebens, wie diese Unterbegriff der Idee des Ungeraden ist) zwar offenbar niemals die Gerade in sich aufnehmen kann, sowenig wie das Ungerade selbst das Gerade aufnimmt: aber das könne man nicht wissen, ob die Dreizahl oder das Ungerade nicht am Ende, statt dem Andringen des Geraden zu entfliehen, untergehe; „denn das Un-

---

[11]) ὑπὸ . . τοῦ μεγέθους περὶ ὧν οἱ λόγοι εἰσι, καὶ τὴν ἀνθρωπίνην ἀσθένειαν ἀτιμάζων, ἀναγκάζομαι ἀπιστίαν ἔτι ἔχειν παρ' ἐμαυτῷ περὶ τῶν εἰρημένων.

[12]) Nur Ritter 314 und Schmidt p. 4 haben ihn überhaupt bemerkt.

gerade ist nicht unvergänglich." Daraus geht hervor, daß hier das Ungerade nicht die Idee des Ungeraden selbst ist: denn diese ist allerdings unumgänglich. Ebenso könnte auch die Sele bei dem Andringen des Todes zwar auf keinen Fall den Tod aufnehmen — denn sie ist unsterblich als Trägerin der Idee des Lebens — wol aber könne sie, statt zu entrinnen aus dem Körper, untergehen. Unsterblich ist also die Sele, aber dennoch kann sie untergehen; dies kann nichts Anderes bedeuten als: unsterblich ist die Sele im Allgemeinen, sofern sie als ein Allgemeines an der Idee, Theil hat, ob sie aber „unvergänglich" ist, oder ob sie in dem Einzelnen Subject beim Andringen des Todes „entrinnt", und als einzelne fortdauert, oder ob sie in diesem Fall „untergeht", das fragt sich noch. Offenbar ist dies der Unterschied einer allgemeinen Unsterblichkeit und einer persönlichen Fortdauer der Sele. — Auch die letztere wird, wie sich von selbst versteht, von Platon behauptet: aber der beweisende Schluß ist ganz unglaublich unvollkommen und besteht eigentlich nur in der Wiederauflebung jenes eben gesetzten Unterschiedes von ἀθάνατος und ἀνώλεθρος, wenigstens für den concreten Fall für die Sele; bei der Sele falle das Eine in das Andere.[13]) Diese Identität der sonst unterschiedenen Begriffe „ἀθανατος" und „ἀνώλεθρος" bei der Sele wird nun wieder ontologisch begründet mit den Worten: wenn nicht das Unsterbliche unvergänglich wäre, so ist nichts unvergänglich, d. h. es liegt eben im Begriff des ἀθανατος bei der Sele auch das ἀνώλεθρος. Die weitere Stütze des Satzes, auch das Beispiel der Idee des Lebens selbst in der Gottheit, welche als unsterblich zugleich unvergänglich ist, kann gar nichts beweisen, denn beide sind nicht darum ἀνώλεθραι weil und sofern sie ἀθάνατα, sondern sofern sie Ideen sind, die Sele aber ist keine Idee, und daraus, daß Einiges Unsterb-

[13]) p. 106 c. τὸ γὰρ ἀνάρτων οὐχ ἀνώλεθρόν ἐστιν . . . . οὐκοῦν κα νῦν περὶ τοῦ ἀθανάτου: εἰ μὲν ἡμῖν ὁμολογεῖται, ψυχὴν ἀνώλεθρον εἶναι ψυχὴ ἂν εἴη πρὸς τῷ ἀθάνατος εἶναι, καὶ ἀνώλεθρος· εἰ δε μὴ ἄλλου ἂνι δέοι λόγου. ἀλλ' οὐδὲν δεῖ, ἔφη, τούτου γε ἕνεκα. σχολῇ γὰρ ἄν τι ἄλλο φθορὰν μὴ δέχοιτο, εἰ τό γε ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον ὂν φθορὰν δέξαιτο. Ὁ δὲ γε θεὸς, οἶμαι, ἔφη ὁ Σ. καὶ αὐτὸ τὸ τῆς ζωῆς εἶδος καὶ εἴ τι ἄλλο ἀθάνατόν ἐστι, παρὰ πάντων ἂν ὁμολογηθείη μηδέποτε ἀπόλλυσθαι . . . . ὁπότε δέ τὸ ἀθάνατον καὶ ἀδιάφθορόν ἐστιν, ἄλλο τι ψυχὴ ἢ εἰ ἀθάνατος τυγχάνει οὖσα καὶ ἀνώλεθρος ἂν εἴη.

liche unvergänglich ist, folgt doch nicht, daß Alles Unsterbliche unvergänglich ist.

Aber nicht nur die Anthropologie, auch das Princip der ganzen, eigentlichen Physik hat uns Platon in diesem Dialog ausgeführt, und zwar hat er uns hier die historische Deduction erspart. Denn er hat sie selbst gegeben: die Stelle p. 96—102 enthält unstreitig die physiologische Bildungsgeschichte Platon's selbst und seiner Stellung zu den andern vorhergehenden und gleichzeitigen physischen Systemen. Sokrates wird sie nur in den Mund gelegt. Er wird durch den Einwand des Kebes, daß die Immaterialität nicht ewige Dauer der Sele verbürge, darauf geführt, „im Allgemeinen die Lehre vom Werden und Vergehen durchzuarbeiten",[14]) γένεσις und φθορά aber ist nach platonischen Principien nur (die Lehre von) der Materie. In seinem Eifer für die Naturwissenschaft habe er zuerst die gewöhnlichen populären Verstandesvorstellungen über Wachsen und Abnehmen, Entstehen und Vergehen aufgenommen. Diese aber hätten sich bald in Skepsis und Zweifel aufgelöst, aus denen er von Anaxagoras sichere Erlösung erwartet habe, indem dessen Princip des νοῦς ihm die Wahrheit zu enthalten schien. Denn wenn die Vernunft Alles ordne, so sei der Begriff des Zwecks die einfache und allgemeine Norm für die Naturkunde und aus diesem Princip müsse sich der Lauf und die Stellung der Gestirne und Alles erklären lassen. Doch Anaxagoras habe ihn sehr enttäuscht, indem er sein Princip nicht anzuwenden verstanden und statt dessen physische Principien und Elemente zur Erklärung beigezogen habe. Denn das sei eine πολλὴ καὶ μακρὰ ῥᾳθυμία τοῦ λόγου, statt der idealen Ursachen, der causae finales, nur causae efficientes, physische Elemente aufzustellen: was Sokrates in erhabener Weise an seinem eignen Beispiel nun zeigt. Denn seine Sehnen und Knochen, d. h. sein physischer Lebenstrieb, hätten ihn, bei der angebotenen Freiheit, längst aus dem Kerker entführt und gerettet, wenn nicht sein sittliches Bewußtsein ihm den Gehorsam gegen das ob zwar ungerechte Gesetz und das Hierbleiben auferlegten. Daher eifert er in offenbarer Polemik gegen Anaxagoras und andere physische Systeme, welche die Naturgesetze, die Stellung der Erde durch mechanische Ursachen,

[14]) p. 91 e. „ὅλως γὰρ δεῖ περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς τὴν αἰτίαν διαπραγματεύσασθαι."

durch einen Wirbel oder eine Stütze wie einen Fußschemel[15]) erklären und glauben, das Sinnliche, die Materie habe höhere Macht und Bedeutung in der Natur, als der Zweckbegriff und der Gedanke der Vernunft: das also habe er verworfen und, nach echt platonischer Methode, den stärksten Gedanken als Princip zu Grunde legend, wende er die Ideenlehre auch auf die Natur und ihre Erklärung an, deren Ausführung oben verfolgt ward. In dieser wichtigen Stelle hat Platon zugleich eine treffende Charakteristik der Geschichte hellenischer Philosophie und seiner eignen Stellung in derselben gegeben, ein allgemeines Bild aller philosophischen Entwicklung aus der Unmittelbarkeit durch die negative Dialektik zur Wahrheit des Begriffs entworfen, sowie das Princip seiner Physik, die Idee, zunächst den Zweckbegriff, als den Schlüssel der Natur aufgestellt. Nach dieser Norm hat Platon später den Versuch einer philosophischen Naturwissenschaft durchgeführt, und der Phaedon weist hier so dringend auf den Timaeus, als er sonst auf den Phaedrus oder die Republik sich bezieht. Auch ist unverkennbar das Princip der aristotelischen Philosophie, der schöpferische Zweckbegriff, vorgebildet und der Uebergang aus der platonischen ruhenden, transcendenten Idee in die wirkende, immanente ἐνέργεια des aristotelischen τέλος angebahnt.

Die hohe Bedeutung der platonischen Philosophie stellt sich sonach auch in dem Gebiet der Physik dar: denn das Postulat einer speculativen Naturwissenschaft, welches in den obigen Worten Platon an die Philosophie stellt, hat von Aristoteles an beide Wissenschaften beschäftigt und die Erfüllung desselben dürfte mit der Vollendung beider Disciplinen und des menschlichen Wissens überhaupt zusammenfallen: d. h. nie erreicht werden.

Die Principien platonischer Ethik, der absolute Standpunct in derselben und die Erhebung des freien Geistes über Natur und Sinnlichkeit, sind von dem größten und edelsten Einfluß auf die Geschichte der Wissenschaft, ja der Menschheit im Allgemeinen gewesen.

Physik und Ethik wurzeln in dem großen Princip der platonischen Dialektik, in der Idee, dem als eine objective

---

[15]) In dem Mythos p. 108 c. p. 109 a. wird dagegen ausdrücklich gelehrt, daß die Erde ohne Stütze, durch ihr eigenes Gleichwicht frei in Mitten des Himmels schwebend, sich bewege.

Macht anerkannten **Begriff**. Die Anerkennung der Vernunft als eines Allgemeinen, als des die Welt Beherrschenden, ist die Grundlage aller wahren Philosophie und alles Erhabenen, was der Mensch in Wissen und Religion, in Kunst und Politik und Recht und Stat erkennt und nachzuschaffen strebt.

Der Dialog Phaedon aber, welcher dieses Princip in seinem reinen Licht, wie in seinen Strahlenbrechungen auf dem Gebiet der Ethik und Physik enthält, darf wohl als eines der edelsten und herrlichsten Gebilde des menschlichen Gedankens gelten.

Mir ist es nicht möglich, diese Studien weiter zu verfolgen. Aber ich möchte Andere darauf verweisen, daß die obige Auffassung und Darlegung der Sele bei Plato als Mittelglied zwischen Idee und Erscheinung ähnlich 1) der Zahl und 2) den Unterbegriffen, soweit ich sehe, neu, noch nicht in ihren Zusammenhängen aufgedeckt und noch nicht in ihre Consequenzen verfolgt ist.

Vermittelungsversuche auf dem Gebiete der Philosophie.[1])

Die kritische wegbahnende Abhandlung, an welche der Titel gegenwärtiger Schrift knüpft, hatte den Nachweis unternommen, daß weder die theistische noch die pantheistische Welt- und Gottesauffassung den Ansprüchen des menschlichen Geistes und Herzens zu genügen vermöge, und hatte daraus die Nothwendigkeit gefolgert, einen Standpunct zu gewinnen, welcher, in gleicher Weise über den Irrthümern der beiden genannten Systeme erhaben, die in jedem derselben enthaltenen Wahrheiten in einer höhern Einheit zusammenschließe.

[1]) Gott und seine Schöpfung. Von dem Autor der „Kritik des Gottesbegriffs in den gegenwärtigen Weltansichten." Nördlingen, Beck.

Da in der That der uralte Gegensatz von Theismus und Pantheismus sowol innerhalb des engen Kreises der Schulphilosophie als in dem weiten Gebiete heutiger Geistescultur überhaupt ungeschlichtet fortbesteht und der Zwiespalt dieser Anschauungen in seinen Wirkungen auf den Gebieten des religiösen, sittlichen und socialen Lebens tiefe, verderbliche Zerrüttungen fort und fort erzeugt, so muß das Unternehmen, den über diesem Dual liegenden Frieden und die Versöhnung dieser Gegensätze zu suchen, als eine That höchsten Verdienstes anerkannt und freudig begrüßt werden. Denn das hier gestellte Problem ist nicht etwa nur eine von den zahlreichen Fragen der Gegenwart, nicht etwa eine unter den wichtigen Aufgaben, die ihre Lösung von der Zukunft mit lauter Stimme heischen — nein, es ist geradezu die Frage, die Hauptaufgabe unsers geistigen Strebens. Denn so wahr die Gottesidee des Einzelnen, wenn auch unbewußt, der letzte Erklärungsgrund all seines geistigen Wesens ist (wie die Eigenthümlichkeit dieser Idee andererseits das letzte Product aller übrigen Factoren seiner Entwickelung), so wahr die Beschäftigung mit „den höchsten Dingen" nicht eine müßige Grübelei, sondern die edelste Aufgabe des Menschengeistes ist: so wahr ist Unklarheit oder Friedlosigkeit in Beantwortung dieser heiligsten Fragen die letzte Ursache alles innerlichen und äußerlichen Verderbens. Wenn man mit einzelnen Heilmitteln den einzelnen Symptomen einer Krankheit des Zeitalters begegnet, so ist das ganz löblich und wohlgethan: allein es ist das auszeichnende Verdienst dieses Unternehmens, daß es eben nicht nur die Abhilfe eines oder des andern Uebels, sondern die absolute Heilung bezweckt nnd die letzte Ursache der ganzen geistigen Krankheit zu beseitigen sucht; es ist hier das Eine, was vor allem noth thut, unternommen und schon darin, sich die dringendste Aufgabe gestellt zu haben, liegt ein Verdienst.

Was nun die Weise betrifft, in der die Schrift diese Aufgabe zu lösen versucht, so ist vorerst hervorzuheben, daß wir hier nicht auf den Wegen der Schulphilosophie wandeln und uns nicht in dem gewöhnlichen Rüstzeug der hergebrachten technischen Schulsprache bewegen. Denn auch das Ziel, daß diese Arbeiten anstreben, ist ein ganz anderes, als die gelehrte Philosophie verfolgt: die Resultate dieser Forschungen sollen nicht auf den engen Kreis der Wissenschaftsmänner sich beschränken, sondern wollen von dem

Leben, von der ganzen gebildeten Gesellschaft aufgenommen werden. Sie sind daher auch in einer Sprache geschrieben, welche sie dem einfachen, gesunden Menschenverstand vermöge der natürlichen, allem unverkünstelten Denken eigenen Logik und ohne Hilfe der Schulausdrücke leicht faßlich und einleuchtend macht.

Zwar ist der Verfasser offenbar nicht unbekannt mit der Geschichte der philosophischen Wissenschaft und häufig sind die Einflüsse von Platon, Aristoteles, Spinoza, Leibnitz und insbesondere von Schelling nicht zu verkennen. Allein diese Elemente, von denen hier nie mit völliger Bestimmtheit zu sagen ist, wiefern sie mit Bewußtsein entlehnt, wiefern sie als allgemeine Errungenschaft geistiger Bildung unwillkürlich reproducirt sind, haben überall eine originelle Verarbeitung, eine neue charakteristische, wenn auch nicht überall eine philosophisch befriedigende Form erhalten. Nur die Zukunft, nur die Geschichte selbst kann in letzter Instanz entscheiden, ob die hier gestellte Aufgabe einer Versöhnung von Theismus und Pantheismus überhaupt vom menschlichen Geist gelöst werden kann: die bisherige historische Erfahrung einerseits, die Natur dieser Gegensätze a priori betrachtet, andererseits spricht dagegen: in gewissen äußersten Puncten wird wol immer nur die scharfe Alternative übrig bleiben und keine Vermittelung, sondern nur eine — in letztem Grunde individuelle — Entscheidung für das eine oder andere Princip möglich sein.

Wir beschränken uns hier darauf, einen gedrängten Auszug des Hauptinhalts der geistvollen Schrift zu geben und zwar sollen diejenigen Puncte hervorgehoben werden, in denen sich der Unterschied von den bisherigen theistischen und pantheistischen Anschauungen nm deutlichsten hervorhebt und die Möglichkeit oder Unmöglichkeit der gesuchten Vermittelung sich am klarsten darstellt.

Die erste Abtheilung der Schrift „Die logische Begründung", §§. 1—16, geht davon aus, daß, wenn der Mensch den Grund sucht von allem was ist, er alles was ist, hinweggelenkt, worauf ihm nur ein Unbegrenztes, ein Indeterminatum, übrig bleibt, welches je nach den verschiedenen Betrachtungsweisen, in denen der Einzelne zu denken gewohnt ist, bald das Nichts, bald das vacuum, die Ruhe, die Finsterniß, die Indifferenz oder die unendliche Unterlage des Seienden genannt werden wird: alle diese Bezeichnungen sind nicht völlig deckend, aber sie alle be-

zeichnen dasselbe, den ewigen Grund alles Seienden, keineswegs identisch mit Gott, sondern nur die ewige Voraussetzung auch Gottes.

Diese Sätze, in welchen der Kundige freilich den Flügelschlag des Geistes Spinoza's vernehmen wird, enthalten gleichwol an sich noch kein entschieden pantheistisches Gepräge: es wird nur in energischer Weise die Nothwendigkeit hervorgehoben, von der Vielheit der Erscheinungen, wie sie zunächst vorliegt, zu abstrahiren, diesem bunten, lieblichen, aber verwirrenden Schein ein muthiges Lebewohl zu sagen und unerschrocken hinabzutauchen in den nächtigen, alles Leben zu verschlingen drohenden Abgrund eines einheitlichen absoluten Princips. Da nun aber Philosophiren überhaupt nichts anderes heißt als Principien suchen, so ist diese logische Begründung in der That als Ouvertüre zu jeder Art Philosophie zu denken.

Im zweiten Abschnitt „Die Kategorien des Seins" wird nun ausgeführt, §§. 17—54, wie der menschliche Verstand alles Seiende nur als Verbindung von Gegensätzen fassen kann: denn überall findet er diesen Dual von Unterlage (Substanz) und Determination: erst die Verbindung der beiden Gegensätze ist wirkliches Sein. Da es nun aber nur Eine Substanz geben kann, so müssen auch die vielheitlich erscheinenden Determinationen zusammengefaßt werden in eine typische Urdetermination, von der sie nur manchfaltige Formenerscheinungen sind: es gibt, wie nur Eine Unterlage, so nur Eine Eigenschaft, nur Ein unbegrenztes, unendliches Sein: mit jener einen Reihe, die auf Seite der Unterlage steht — Nichts, leerer Raum, Finsterniß, Indifferenz — verbindet sich nun von der andern Seite, von der Seite der Eigenschaft her eine parallele Reihe von Kategorien — das Werden, die Zeit, das Licht, die Differenz. Die Einheit dieser beiden ist erst das lebendige Sein: der Grund ist unbegrenzte Anlage, die Eigenschaft ist unendliche Entwickelung: das wahre lebendige, einzige Sein ist daher unendliche Entwickelung aus unbegrenzter Anlage. Das eine Sein ist nicht absolute ruhende Vollendung, sondern ewige Vervollkommnung aus ewiger Anlage, Verbindung von ruhender Sele (—Potenz—) mit bewegendem Geist (—Actus—).

Diese Sätze enthalten nun, recht durchdrungen, ein so entschieden pantheistisches Element, daß ein aufrichtiger, sich nicht selbst täuschender Theismus sie nie wird annehmen

können: denn aller ehrliche Theismus steht und fällt mit der Transcendenz Gottes, d. h. mit der Lehre, daß Gott ein von der Welt geschiedenes, die Welt entbehren könnendes Wesen und Leben hat. In jenen Sätzen aber liegt nun schon impliciate (was unten noch deutlich ausgesprochen wird), daß Gott nur in dem Kosmos, in der ewigen Entwickelung des Seienden sein Leben und Wesen hat: die absolute Immanenz Gottes in der Welt wird hier angenommen und der Theist muß kopfschüttelnd davongehen.

Allein auch die Freude des Phantheisten, in der neuen Lehre einen Bundesgenossen gefunden zu haben, soll nicht lange währen; schon im nächsten, jenen Sätzen folgenden §. 38 heißt es: „Indem die Eigenschaft zur Unterlage hinzutritt . . . . das Dunkel vom Licht erhellt wird . . . . wird das ewig unendliche Sein seiner selbst bewußt.“ Und §. 39: „Das unendliche Leben des unendlichen Seins ist demnach unaufhörlich fortschreitendes Selbstbewußtsein.“ Da haben wir also plötzlich den selbstbewußten, persönlichen Gott des Theismus, der sich in der That etwas verwundersam von der bisherigen pantheistischen Grundlage abhebt. Es fehlt hier völlig an der vermittelnden Begründung. Denn in den rein bildlichen Worten „indem das Dunkel vom Licht erhellt wird,“ liegt doch wahrlich keine zwingende, logische Begründung. Der Pantheist kann recht wol bis zu dieser Stufe des Systems mitgehen und hier angelangt in folgender Weise fortschließen: Indem die Eigenschaft zur Unterlage hinzutritt, entsteht überhaupt die erscheinende Welt; in dieser finden wir empirisch selbstbewußte Wesen — die Menschen. Keineswegs folgt jedoch hieraus, daß auch im Absoluten durch Hinzutreten der Eigenschaft zur Unterlage Bewußtsein entstehe.

Unserer eng abgesteckten Aufgabe gemäß, die Schrift nur in ihren Beziehungen zu Theismus und Pantheismus zu betrachten, können wir die übrigen in diesem Abschnitt erörterten Fragen nicht besprechen, nur sei die Hinweisung darauf gestattet, daß hier vermöge der tiefen Auffassung der Einheit von Unterlage und Eigenschaft, als deren Eine Erscheinungskategorie neben andern auch der Dual von Materie nnd Geist auftritt, eine originelle und energische Polemik gegen den modernen Materialismus geführt wird. Weniger einverstanden können wir uns mit den hier ver-

suchten Erklärungen von Raum und Zeit finden: es steht denselben wol mehr entgegen als nur der Sprachgebrauch.

Im dritten Abschnitt des ersten Haupttheils „der Eine Mikrokosmus und die vielen Mikrokosmen" wird die ganze Fülle des Sinnlich-Wahrnehmbaren unterschieden in

1) Die gesammte unorganische Materie, diese ist die Manifestation der ewigen Unterlage in Gott, sie ist der Körper Gottes;
2) Die ewige Masse der kleinen Organismen: Pflanze, Thiere, Menschen: die Mikrokosmen sind relativ-selbstständige Geschöpfe Gottes, an den Makrokosmus als Bedingung und Beschränkung ihres begrenzten Daseins gebunden.

Diese Unterscheidung ist allerdings wichtig genug und ein Hauptargument: aber nicht, wie die Schrift behauptet, gegen allen Pantheismus, sondern nur gegen einen materialistischen Pantheismus. Schon die „Kritik, des Gottesbegriffs" hatte sich die Polemik gegen den Pantheismus etwas gar leicht gemacht, indem sie nur einzelne, längst überwundene Formen desselben angriff, nämlich außer dem indischen religiösen Pantheismus nur noch Spinoza und Hegel, und mit deren Widerlegung das Princip des Pantheismus selbst widerlegt zu haben glaubte. So denn auch hier: ein so plumper, materialistischer Pantheismus freilich, der die Vielheit der Erscheinungen nur dadurch zu erklären weiß, daß er alle Einzeldinge als quantitative Theile Gottes oder — beinahe ebenso ungefüg — als „Folge" aus dem Einen Grund auffaßt, ist mit der hier durchgeführten Unterscheidung zunächst des Menschen von allen andern Einzelwesen widerlegt, aber keineswegs aller Pantheismus als solcher und an sich. Es ließe sich darüber streiten, ob nicht Spinoza und Hegel jene Unterscheidung unbeschadet ihres sonstigen Systems sich aneignen könnten. Jedesfalls wird ein idealistischer Pantheismus, der etwa die Welt der Erscheinung als die Realisirung eines absoluten geistigen Gesetzes faßte, von dem Streich, der mit der Waffe jener Unterscheidung geführt werden soll, gar nicht berührt. Im zweiten Haupttheil „den Sätzen von Gott," finden sich höchst geistvolle, wenn auch manchmal über Erwarten poetisch gefärbte Anschauungen von dem göttlichen Leben und seiner Entfaltung in der Welt, über die Bedeutung des Bösen, über das Verhältniß des menschlichen zum göttlichen Geiste,

über die Geschichte des Menschen und die Schicksale der Welten.

Doch für unsere Betrachtung des Verhältnisses der Schrift zu Theismus und Pantheismus ergibt sich aus diesem Theile nichts Neues; es werden wie im Obigen starke pantheistische Elemente recipirt: so wird der ewige Raum in Gott selbst gelegt, es werden die beiden Potenzen, Unterlage und Eigenschaft, in Gott, wie in allem Denkbaren, angenommen. Gott wird nicht als ein in Vollendung ruhendes, sondern als ein in unaufhörlichen Weltbildungen fortschreitendes, in Selbstentfaltung, Selbststeigerung begriffenes Wesen gedacht, die ganze unorganische Natur wird als der Körper Gottes bezeichnet — und doch wird daneben wieder, ohne Begründung und Vermittelung, das Losungswort des Theismus ausgesprochen: die bewußte und daher nothwendig von dem All verschiedene Persönlichkeiten Gottes.

Im dritten Haupttheil „Gottes Schöpfung und die Geschöpfe“ finden sich die theistischen Elemente noch reicher als in den beiden ersten Theilen. Dies steht im Zusammenhang mit dem Uebergewicht des Bildlichen, Phantasievollen in diesem Theile gegenüber dem Logischen.

So ist es ziemlich anthropomorph gedacht, wenn jede Schöpfung eine Aussprache Gottes genannt wird, wenn der Untergang älterer Weltbildungen daraus erklärt wird, daß Gott diesen Zustand des Mikrokosmus — der ja sein Körper ist — nicht mehr mit seinem jeweiligen Entwickelungsstadium vereinbar gefunden ꝛc.

Jedoch auch da, wo man den oft allzu kühnen Wendungen und Bildern, in denen sich diese Betrachtungen bewegen, nicht mehr zu folgen wagt, ist man doch stets von den geistvollen Anschauungen eingenommen, die das glänzende Talent des Verfassers bekunden, und namentlich die über Denken und Wollen des Menschen gegebenen Andeutungen machen und gespannt über die weiteren Ausführungen, welche in den erwarteten weitern Veröffentlichungen über Psychologie und Ethik bevorstehen.

Höchst merkwürdig und poetisch sind die Gedanken, die im Schlußabschnitt über das künftige Leben der Individuen ausgesprochen werden. Der Körper der Mikrokosmen geht nach dem Tode wieder in unorganische Materie über und findet darin makrokosmisches Leben. Der Individualgeist des Menschen dagegen, wird er ohne Bewußtsein im gött-

lichen Geist erlöschen oder wird er mit Bewußtsein fortdauern?

Die Weise, in der diese Frage beantwortet wird, ist höchst bezeichnend für das Verhältniß der Schrift zu Theismus und Pantheismus überhaupt und mag deßhalb zum Schluß dieser Betrachtung erörtert werden.

Jeder consequente Theismus wird die Unsterblichkeit der Sele mit aller Zuversicht behaupten: denn er geht aus von der unendlichen Bedeutung der menschlichen Persönlichkeit und legt auf diesen Begriff einen so hohen Werth, daß er ihn auch für die Auffassung Gottes nicht entbehren kann.

Jeder consequente Pantheismus wird ebenso zuversichtlich die Unsterblichkeit der Sele läugnen: denn er geht aus von der unendlichen Bedeutung des Allgemeinen, des ewigen Gesetzes, welches sich in der Geschichte des Geistes und der Natur erfüllt; nicht in der Form der Persönlichkeit, sondern in der Form des unbewußten, allgemeinen Gesetzes sieht er die höchste Erscheinungsweise des Geistes und das endliche Einzelwesen hat nur den Zweck, als Manifestation des unendlichen Gesetzes zu erscheinen. Nach Erfüllung dieses Zwecks hat sie Sinn und Recht des Daseins verloren und macht andern Gestaltungen desselben Gesetzes Platz.

Der vorliegende Vermittelungsversuch kann nun vermöge seiner stark pantheistischen Grundlage keineswegs mit der zweifellosen Freudigkeit des Theismus die Unsterblichkeit behaupten; er muß zugeben, daß „das Individuum nicht mit innerer Nothwendigkeit unendlich ist, da es seinen Grund nicht in sich hat," §. 47. d. h. in den Grundlagen dieser Weltanschauung liegt keine Nothwendigkeit, das Individuum unsterblich zu fassen: vielmehr würde dieselbe, wenn sie nur diese Grundlage hätte, zur Läugnung der Unsterblichkeit gelangen müssen.

Nun aber ist, wie wir gesehen, in dieser Weltanschauung auf den schwarzen Marmorstufen Spinozistischen Denkens als einem bloßen Unterbau dem hellen, freundlichen Gott eines Leibnitz mit Persönlichkeit und Bewußtsein ein schimmernder Tempel erbaut: und die Strahlen dieses Schimmers fallen in die düstern Zweifel an der Ewigkeit der menschlichen Persönlichkeit, d. h. vermöge des theistischen Elements, das ihr innewohnt, gelangt diese Weltanschauung wenn auch nicht zur Gewißheit, doch zur Hoffnung der persönlichen Unsterblichkeit. Diese Hoffnung gründet sich

darauf, daß die Menschen, wie wir oben gesehen, ausgesprochene Worte Gottes sind und Gott, dessen Gedächtniß unendlich, wird wol der von ihm ausgesprochenen Ideen nicht vergessen (§. 48). Diese Hoffnung soll zur Zuversicht erstarken, wenn wir bedenken, daß der Individualgeist, der durch sein irdisches Leben eine von seiner ursprünglichen verschiedene Form angenommen, bei seiner Wiedereinkehr in Gott den göttlichen Geist eben durch diese Verschiedenheit auf sich aufmerksam machen, das göttliche Gedächtniß an sich erinnern werde. Das ist doch ein reines Spiel mit menschlichen Vorstellungen!

Man sieht, daß eben jedes System, welches nicht unbedingten, transcendenten Theismus enthält, sondern eine pantheistische Basis hat, nur auf den bunten Schwingen der Poesie die menschliche Sele über den dunklen Abgrund des Todes hinweg in ein unendliches Jenseits zu tragen vermag. Eingestandenermaßen steht die Unsterblichkeit an sich in diesem System nicht als Nothwendigkeit, nur als auf Phantasie gebaute Wahrscheinlichkeit (obwol nicht zu leugnen ist, daß, die Thatsache der Unsterblichkeit einmal angenommen, die nähere Ausführung des Verhältnisses der Selen zu Gott consequent und in Uebereinstimmung mit den Grundgedanken des Systems durchgearbeitet ist); und die Stützung dieser Wahrscheinlichkeit sowol als die im weitern Verlauf gegebene nähere Schilderung von dem Zustand der in Gott schlafenden und wachenden Selen geschieht nicht mehr mit der Hand der nüchternen Logik, der zwingenden, begrifflichen Nothwendigkeit allein, sondern überwiegend vermittelst einer reichen zwar und schwungvollen, aber eben doch phantastischen Poesie.

Und in der That: wir sind der Ueberzeugung, daß nur die Poesie, nicht der Begriff, jemals Theismus und Pantheismus völlig versöhnen könne: denn die Poesie kann an jedem der beiden Ufer die ihr erfreulichsten Blüthen pflücken und in einer Guirlande dieser Blumen, eine liebliche, wenn auch schwanke Brücke über die tiefe Kluft schlagen, welche für den schwer einherschreitenden Begriff nicht zu passiren ist.

Wir haben gesehen, in welcher Weise dieser Versuch, die großen Gegensätze zu vereinen, zu Werke gegangen: ein pantheistischer Stamm mit theistischer Wipfelkrone: Immanenz Gottes, Gebundenheit Gottes an die Welt und daneben bewußte Persönlichkeit Gottes und Unsterblichkeit des Menschen.

In den Resultaten freilich liegt hier eine Verbindung der beiden Weltanschauungen vor: aber die Vermittelung selbst, d. h. die Begründung des theistischen Ausbaus auf der pantheistischen Basis ist auch hier nicht durch Logik, sondern nur durch eine phantasievolle Poesie herbeigeführt.

Für freie Forschung gegen Dogmenzwang in der Wissenschaft.

Drei Abhandlungen.

I. Entgegnung.

Vertheidigung der Prantl'schen Philosophie gegen einen ultramontanen anonymen Angriff.

I.

In dem zwischen meinem hochverehrten Lehrer, Professor Karl Prantl in München, und einem ungenannten Angreifer entbrannten Streit will meine hier vorliegende Schutzschrift erweisen, daß ein Streit überhaupt nicht sein könne, wenn sich die Gegner nicht auf gemeinsamem Boden gegenüberstehen. Diese Absicht ist erreicht, wenn nachgewiesen ist, der alte Satz „contra principia negantem non est disputandum“ finde auch in dem Verhältnisse des Dr. Prantl zu dem Anonymus Anwendung. — Daß der Eifer für die Wahrheit, obgleich das einzige Motiv zu dieser Entgegnung, doch an freudiger Kraft und Lebendigkeit erhöht wurde durch die hohe Verehrung und Dankbarkeit, welche der Verfasser dem Herrn Dr. Prantl, seinem mehrjährigen Lehrer, schuldet, kann der Unparteilichkeit, welche diese Schrift beansprucht, nicht Eintrag thun.

Dem Verfasser der Gegenschrift ist wissenschaftliche Würdigung des Prantlischen Systems nicht möglich, weder

I. in historischer Beziehung, weil er den Historismus, negirt und deshalb Prantl's System nicht in seiner historischen Bedeutung erfassen kann; noch
II. in Beziehung auf dessen inneres Wesen, weil er den Dialecticismus, als logisches und ontologisches Princip, negirt und deßhalb Prantl's System a priori als einen Selbstwiderspruch betrachtet; noch endlich
III. in Beziehung auf dessen Verhältniß zur Religion, weil er die Freiheit der Denknothwendigkeit, die Selbstbezweckung der Philosophie negirt und daher Prantl's System mit einem andern Maßstab, als dem wissenschaftlich einzig möglichen, dem der Vernunft, bemißt. —

Dagegen soll hier die Bedeutung und Berechtigung des Historismus und des Anthropologismus, des Dialekticismus und der Freiheit der Speculation von irgend welcher bindenden Rücksicht verfochten werden und zwar a priori aus dem Wesen und Begriff und a posteriori aus der Geschichte der Philosophie.

ad I.

Die Gegenschrift erfaßt die Geschichte der Philosophie nicht mit dem Auge der Wissenschaft: wenn der Standpunct Prantl's bestimmt werden soll, so reicht der historische Rückblick immer nur bis auf Kant (s. p. 2 u. 25), berührt dann in der Fortentwicklung seit diesem nur drei Hauptsysteme vorübergehend, nämlich Fichte, Schelling und Hegel und begnügt sich alle nach-hegelischen Denker als „Ableger und zerschlagne Stücke des Hegelismus" zu bezeichnen. Dabei wird (p. 33) neben den das Verhältniß zur positiven Religion Verabsäumenden und neben den die zwischen beiden drohende Kluft Vermittelnden als offner Feind der Religion Ludwig Feuerbach hervorgehoben und Prantl sofort als dessen Anhänger oder Modificator bestimmt, so jedoch, daß dieser den von seinem Meister offen dargelegten Widerspruch zwischen Speculation und Religion, wiederum vermittelnd, dem Wesen des menschlichen Erkennens zuschreibe (p. 18). Damit ist die „historische Würdigung" abgeschlossen.

Das Resultat derselben ist also: Der Prantlische Anthropologismus ist der Feuerbachische; beide finden ihren Ausdruck in der Hypostasirung des Begriffes Mensch zu dem Begriff Gott, mit dem Unterschiede, daß Feuerbach dies

negativ als eine Selbsttäuschung faßt, welche nur die Religion in der Stufe der Unmittelbarkeit begehe, Prantl aber in der Vermittlung der Philosophie wiederhole und so als Wahrheit anerkenne.

Dies Resultat ist falsch. Das Princip Prantl's ist wesentlich von dem Princip Feuerbach's verschieden: jenes ist der die Synthese von Geist und Natur vermittelnde dialektische Proceß; dieses ist die ausschließlich als wahrhaft existent anerkannte Materie. Die Gegenschrift selbst erkennt dies an andern Stellen an, und es ist ein Selbstwiderspruch, wenn sie sagt (p. 35), nachdem sie Prantl citirt hat, — wie er für jede künftige Philosophie die Nothwendigkeit behauptet, durch Feuerbach hindurchgegangen zu sein, gerade um zu wissen, was es heiße, wieder frei athmen zu können, wenn sie hier ausruft: „nun, wir haben gesehen wie frisch unser Mythiker (d. h. Prantl) in der Stickluft der negativen Speculation, des Absurdismus, aufathmete, daß er selbst seine blasirte Unwissenheit nicht im Geringsten einsieht", dadurch also die Verschiedenheit der Standpuncte anerkennt und doch zugleich (p. 18 u. 29) Beider Princip als wesentlich identisch bezeichnet. Ja, es wird auf ein und derselben Seite Prantl zugleich als Hegelianer und Feuerbachianer bestimmt (p. 15 u. 25).

Der Grund jenes irrthümlichen Zusammenwerfens von zwei so disparaten Principien wie die Feuerbachs und Prantls liegt in der Anschauungsweise der Gegenschrift: weil sie die Systeme weder historisch, in ihrer organischen Entwicklung, auffaßt, noch bei ihrer Vergleichung ihre eignen Principien, ihr specifisches Wesen als Maßstab gebraucht, sondern sie nur nach ihrem Verhältniß zu einem Dritten, ihnen Aeußerlichen, nämlich zu der positiven Religion betrachtet, so kann sie möglicherweise eine Analogie, eine Aehnlichkeit zweier sonst radical verschiedner Systeme in dieser Einen Beziehung finden: aber der Rückschluß hievon auf ein gleiches Princip ist damit nicht berechtigt. Es kann ein und dieselbe Wirkung von verschiedenen, ja von entgegengesetzten Ursachen erzeugt werden. Im vorliegenden Fall aber ist die Aehnlichkeit nicht einmal eine wirkliche, sie liegt nur im Wortlaute. Die Gegenschrift citirt aus Feuerbach (p. 18) . . . . . „das göttliche Wesen ist nichts Anderes als das menschliche Wesen . . . . d. h. angeschaut als vom Menschen unterschiednes, eignes Wesen"

und fährt dann fort: „der Feuerbachische Gott ist also der Allgemein-Begriff Mensch, d. h. der Mensch sub specie Aeterni betrachtet, womit der Prantlische Gott, der von aller Bestimmtheit enthobene Begriff, wesentlich zusammenfällt.“ Es ist aber der Gott oder das Absolute Prantl's ein Anderes: er definirt es (Bedeutung der Logik p. 123): Das Absolute ist die absolute Synthesis, insofern es der absolute Inhalt und das absolute und adäquate Wissen desselben ist; hierdurch ist das Absolute Geist“ d. h. Gott ist für Prantl die bewußte Identität von Geist und Natur. Ein schärferer Gegensatz als dieser dialektische Begriff zu dem materialistischen Monismus Feuerbach's ist gar nicht denkbar: Feuerbach kann nur inconsequenter Weise im Menschen eine Synthesis annehmen, da er ja nur Einen der Factoren, nur die Materie, als das Seiende bestimmt: jedesfalls aber ist ihm der Mensch die höchste, er kommt nicht über den Menschen hinaus; Prantl dagegen sieht im Menschen nur die relative, nicht die absolute Synthesis, in der Selbstreflexion des Menschen zwar das Bild des Göttlichen, aber auch nur das Bild des Göttlichen. Dies übersieht die Gegenschrift, obwol sie andern Orts (p. 19) selbst eine Stelle Prantl's (akadem. Festrede p. 36) citirt, welche dessen entschiedene Opposition gegen alle Vergötterung des Menschen enthält: „Ein lächerlicher Gott in Wahrheit wäre es, welcher gerade des III. Planeten irgend eines Sonnensystems, welcher des Pünctchens Erde bedürfte, um sich erst zu erreichen und dort seinen theogonischen Proceß zu vollenden.“ — Die Gegenschrift bekämpft (p. 21 — 26) jene dialektische Begriffs-Hypostasirung, womit Prantl seinen Gottesbegriff entwickle und bekennt dann doch wieder den Prantlischen und Feuerbachischen als identisch: da doch der Dialekticismus die Principien Feuerbach's ausschließen muß. —

Der Grund solcher Verwechslungen und Widersprüche nun in der Würdigung des Prantlischen Systems liegt darin, daß der Gegenschrift der wahre Historismus fremd ist: d. h. jene schon von Lessing in andern Zweigen des Wissens angebahnte, dann durch den Kantischen Kriticismus für die Philosophie adoptirte und seither in der Philosophie selbst sowol als in den Einzel-Wissenschaften: Geschichte, Recht, Sprache, Mythologie durch den Vorgang der bedeutendsten Männer im Gegensatz zu dem überwundenen Dogmatismus als allein berechtigt anerkannte wissenschaftliche Me-

thode, wonach die Weltgeschichte im weitesten Sinn als ein Ganzes, als die einheitliche, nach Vernunftgesetzen nothwendige Entwicklung eines Proceßes gefaßt und jedes einzelne Denkobject, also z. B. jeder philosophische Lehrsatz, jedes juristische Institut, jedes historische Ereigniß, im Zusammenhange mit allen seinen Vorbedingungen betrachtet, nach seiner Eigenthümlichkeit als aus jenen hervorgegangen und so als bestimmtes wesentliches Glied in der unendlichen Kette erklärt wird. Nur dieser Standpunct ist erhaben genug, die ganze Fülle der Erscheinungen gleichsam aus der Vogelperspective betrachten und das Auge eben darum frei, unbefangen und gerecht — soweit es nach Menschenmaß einer *Persönlichkeit*, die eben als solche die Brille der Subjectivität niemals ablegen kann, möglich ist, — ausblicken zu lassen; nur eine solche Betrachtung kann ohne Nebenrücksicht auf Partei oder Tendenz, jedes Object seiner innern Wesenheit nach erfassen, aus ihm selbst und seinen Vorbedingungen den einzig gerechten Maßstab entnehmen, und das große Wort Hegel's „Alles was ist, ist vernünftig“ in einem höhern oder doch weiteren Sinne auslegen, als ihm vielleicht ursprünglich selbst eignete. Der Historismus erkennt so jede gegenwärtige Wirkung als das nothwendige Resultat der Gesammtheit seiner Vorbedingungen, welche eben so nach allen Richtungen hin als Andere bedingend und von Andern bestimmt erscheinen. Nur so erhält die ganze unendliche Vielheit des Geschehenden, welche sonst nur die schlechte Unendlichkeit der Wiederholung ist, den Sinn, wahre Unendlichkeit, d. h. ein begrifflich einheitliches Ganze zu sein [1])

Es ist nun ein Irrthum, zu behaupten: der Historismus könne zwischen Allem Bestehenden keinen Unterschied mehr aufstellen; wenn Alles mit Nothwendigkeit aus seinen Vorbedingungen folge, nach Vernunftgesetzen, so sei eben Alles gleich berechtigt und eine Vergleichung, ein Bemessen des Einen am Andern nicht möglich: wenn eben Alles vernünftig sei, so sei Alles einander gleich. — Es handelt sich hier um die Auslegung des Wortes „vernünftig“: heißt

[1]) Der gegen diese Ansicht von ihren Gegnern oft erhobene Vorwurf des Fatalismus, richtiger Determinismus, trifft nur diejenigen Denker, welche jene Kette von Vorbedingungen unterschiedlos auffassen, nicht die von dem bewußten Menschenwillen bewirkten von den unbewußt nach nothwendigen *Natur*gesetzen (im engern Sinne) Geschehenen trennen.

vernünftig soviel als: was nach Vernunftgesetzen erfolgt, so versteht sich von selbst, daß der Historismus Alles als vernünftig anerkennt: denn wenn er das Gegenwärtige aus dem Vergangenen erklärt, kann er es nur nach den logischen und physischen Gesetzen thun: der Satz der Causalität, das Urprincip des Historismus, ist ja selbst Vernunft: in diesem Sinn ist Alles vernünftig, weil es aus einem logischen oder physischen Grund erwachsen ist. Versteht man aber unter „vernünftig" das, was zugleich nach Vernunftgesetzen geschehen mußte und zugleich — hier zieht die Reflexion eine dem Begriff, um den es sich handelt, äußerliche, fremde Kategorie herbei — zu einem einzelnen wünschenswerthen Ziele förderlich ist, — in diesem Sinne ist nicht Alles vernünftig Es ist aber ein Mißbrauch der Sprache, dem Wort einen Sinn beizulegen, zu dessen Erläuterung sie einen äußerlichen, dem Begriff des Wortes unwesentlichen Begriff, — den der Förderlichkeit für irgend einen andern Zweck, — beiziehen muß. — Bei dieser Unterscheidung des engern, eigentlichen vom weitern, uneigentlichen Sinne des Wortes „vernünftig" fällt auch die Möglichkeit weg, den Historismus ad absurdum führen zu wollen, durch die Frage: wie kann in der Welt, wo Alles nach Vernunftgesetzen geschieht, etwas Unvernünftiges geschehen? Man sieht leicht Vernunft ist hier nicht beidemal in demselben Sinne gebraucht. Die Frage lautet eigentlich: warum geschieht in der Welt, dem Gebiet der Vernunftgesetze, etwas zu einem einzelnen wünschenswerthen Ziel nicht Förderliches? Und nun können wir einfach entgegnen: Warum sollte es denn nicht so sein? Warum sollen denn zwei verschiedene, einander äußerliche Kategorien in wesentlich innerem Zusammenhange stehen? Die Nothwendigkeit einer Wirkung einsehen, heißt noch nicht, sie als moralisch berechtigt anerkennen. —

Fragt man nun weiter den Historismus, wie denn aber in dem Proceß, welcher sich nach Vernunftgesetzen entwickelt, sehr wesentliche Ausnahmen von und Widersprüche gegen diese optimistische Regel eingeräumt, d. h. mit andern Worten, wie das Böse in der Welt construirt werden könne, so muß man bei Beantwortung die zwei verschiedenen in der Frage enthaltenen Puncte auseinander halten.

a) Der Einwand, die Verschiedenheit und Gegensätzlichkeit der Wirkungen widerspreche der vom Historismus behaupteten einheitlichen Vernunftentwicklung, ist hier auf dem

Gebiet des Geistes, der Moral, auf analoge Art zurückzuweisen, wie dies von Oerstädt in seinem Werk „der Geist in der Natur" auf dem physischen Gebiete geschehen ist. Wie jener nachweist, daß die als Ausnahmen von einem allgemeinen Naturgesetz erscheinende Wirkung eben nur relativ, nur vom Standpunct dieses einzelnen Gesetzes als Ausnahme, dagegen vom Standpunct der Gesammtbetrachtung aller Naturgesetze als eines Ganzen nicht als Ausnahme, sondern als der höhern allgemeinen Regel angemessen zu erklären ist. ebenso ist hier auf dem Gebiet des Bewußten eine scheinbare Ausnahme, die eben nur, wenn man sie isolirt, sie atomistisch aus dem lebendigen Zusammenhange des Ganzen herausreißt, als Ausnahme erscheint, immer auf die Regel zurückzuführen, wenn man den Entwicklungsproceß in seiner Einheit auffaßt.

b) Der Einwand, daß der Historismus das Böse erst erklären könne, indem er willkürlich den zuerst nur logischen Entwicklungsproceß plötzlich „in die Vielheit der Erscheinung sich entlassen, in Raum und Zeit abfallen" lasse, dieser Einwand trifft allerdings unleugbar Hegel, weil er in starrer, linearer Succession den dialektischen Proceß, so lang er logischer, nur rein psychischer Denkvorgang ist, nur als ein einziges, punctuelles Eins auffaßt, und ihn erst bei dem berüchtigten Entlassen in die Natur und Erscheinung in die Vielheit auseinander fahren läßt. Hegel kann das Böse nicht im abstracten Geiste schon, sondern erst in der Erscheinung construiren. Der Historismus dagegen leugnet jene starre, nur einmal sich abspinnende, lineare Succession auch schon im rein-logischen abstracten Proceß: er behauptet, auch auf dem abstracten Felde schon läuft der sogenannte „dialektische Proceß" nicht einmal, sondern in unzähligen Nebenlinien unzählige Male neben einander ab, schon hier ist also die Vielheit und mit ihr schon hier die Möglichkeit des Bösen gegeben. Denn das Böse ist im Grunde doch nichts als der Unterschied, die Negation, welche das nicht ist, was ein Anderes, Vernunftgebotenes ist: dies ist aber nur denkbar, wenn Eins und das Andere da ist, d. h. in der Vielheit. Was dabei von den Zweien als das zu Negirende gedacht wird, hängt gleichsam davon ab, wer das erste Wort hat: es erscheint dies auch in der Sprache: in dem wahrhaft negativen, d. h. contradictorisch-negativen Satze kann man immer Subject und Prädicat vertauschen:

Grün kann dem Blau ebenso gut vorwerfen es sei nicht grün, als umgekehrt. Zwar hat die Vernunft einen kategorischen Imperativ: aber auch die sittlichen Ideale der Völker und Zeiten wechseln wie ihre juristischen, religiösen, ästhetischen.

Erst nach dieser Abschweifung, (welche nur bezweckte, allenfallsigen Mißverständnissen in der allgemeinen Orientirung vorzubeugen und der Polemik wenigstens im Voraus zu zeigen, welche Sätze sie dem Historismus nicht anfechten solle, aus dem einfachen Grunde, weil er sie nicht als die Seinen anerkennt), kann die Hauptfrage beleuchtet werden, nämlich: was ist für den Historismus der Maßstab, wonach er die Förderlichkeit oder die Schädlichkeit eines Momentes in der Entwicklung bestimmt?

Der Historismus ist überwiegend ein methodisches Moment, nicht ein speculatives Princip. Er kann daher als Methode bei den verschiedensten Systemen vorkommen: gerade die Allgemeinheit, die seine eigenthümliche Natur ist, bringt es mit sich, daß er von keinem metaphysischen Princip ausgeschlossen wird, daß er immer je von den Principien, die er als Methode begleitet, deren specifische Färbung annimmt. Jene Frage daher nach dem Kriterium wird nicht von dem Historismus, der überwiegend methodisch ist, beantwortet werden können, sondern als rein metaphysische Frage wird sie an die metaphysischen Principien je des einzelnen Systems gestellt, und ihre Beantwortung stets von deren specifischem Charakter bestimmt werden. Dadurch wird allerdings der Subjectivität ein mächtiger, ja der entscheidende Einfluß gestattet: allein der Mensch ist eben nicht die absolute, sondern nur die relative Synthesis: er bringt es seiner Natur nach nicht zum reinen, d. h. von Zeit, Raum nnd Einzelheit unmodificirtem Denken. Darin liegt allerdings der Grund, weßhalb es für den Menschen keine absolute Wahrheit gibt, aber zugleich die Möglichkeit, daß er relative Wahrheit auch durch den Irrthum hindurch rette. Deßhalb ist gegen die Beantwortung jener Frage vom subjectiven Standpunct aus kein anderer Einwand zu erheben, als überhaupt gegen Alles, was vom Einzelnen ausgeht, erhoben werden kann. Allerdings aber soll die Wissenschaft, deren Sele die Idee, deren Gliedbau die Begriffe sind, sich dem Allgemeinen möglichst nähern. Unmöglich ist eine solche

Verallgemeinerung der rein teleologischen Anschauung,[2]) welche, irgend ein einzelnes Ideal willkürlich zu dem Zielpunct der Geschichte stempelnd, immer ein Einzelnes, Vergängliches zudem Allgemeinen, Ewigen erheben will. Vielleicht hat die folgende Ausführung immerhin den Vorzug, die Fesseln, welche Subjectivität und Einzelheit an den freien Flug des Geistes legen, dadurch, wenn auch nicht abzustreifen, doch zu lockern, daß sie, principiell optimistisch,[3]) sich gegen keine Tendenz negativ verhält, daß sie jede, welche aufgetreten ist, eben deßhalb weil sie aufgetreten ist, wenn auch nur vorübergehend oder mittelbar, d. h. relativ als berechtigt anerkennt.

Die Wahrheit des Seins ist das Werden, d. h. die Weltgeschichte ist ein Proceß. Alles Sein aber ist Geist und Natur; außer ihnen ist nichts. Darum ist der Proceß ein Proceß zwischen Geist und Natur: die Zweiheit derselben soll dadurch, daß jeder der beiden Factoren all seine Potenzen entfaltet, sein Inneres nach Außen kehrt, bethätigen, daß sein Aeußeres, d. h. sein andrer Factor nichts andres ist als sein Inneres. Der dialektische Proceß ist die Bewegung von dem unvermittelten, gleichgültigen Nebeneinander durch das kämpfende, vermittelnde Gegeneinander zum versöhnten, rückvermittelten Ineinander von Geist und Natur. Dieser Proceß findet nicht in linearer Succession nur einmal statt, gleichsam wie der Fluß nur einmal durch die Linie seines Bettes strömt: sondern er läuft unendliche Male in allem Seienden jeden Augenblick immer wieder ab. Seine Unendlichkeit ist daher nicht jene schlechte Endlosigkeit einer in infinitum verlängerten Linie: sondern seine Unendlichkeit ist ein in sich geschloßener Kreis: d. h. die Ewigkeit des Begriffs: er ist daher in jedem Augenblick schon jetzt eben darin vollendet, daß er abläuft. Er hat kein zukünftiges Ziel der Zeit noch ein transcendentales dem Raum nach. Will man die eigentlich nicht anwendbare Kategorie des Zweckes darauf anwenden, so muß man sagen: der Zweck des Processes ist, daß Alles was potentia jenen Proceß durchlaufen kann, ihn wirklich actu durchlaufe: sein Zweck ist Leben, er ist Selbst-Zweck. Der Fortschritt besteht

[2]) u. [3]) Es ist nicht uninteressant, daß diese Sätze von einem Achtzehnjährigen, vor 30 Jahren, geschrieben sind. Vergl. meine Bemerkungen über Teleologismus in „Vernunft im Recht“ Berlin 1879, gegen Pessimismus. Bausteine III. Berlin 1881.

daher darin, daß die Synthesis, das Unvermittelte, die Potenz zur Antisynthesis, zum Vermittelten, zum actus wird. Absolut betrachtet ist daher Alles förderlich: denn auch die Thesis ist ja nur die Vorbedingung der Antisynthesis. Relativ betrachtet jedoch — und diese Relativität ist der Standpunct des Menschen — erscheint vergleichungsweise jenes Moment als das Förderlichere, welches immer die vorhergehende Spaltung vermittelnd zusammenschließt, welches eine reichere, neue Potenz mit frischer noch unvermittelter Vitalität erschließt, d. h. die Antisynthesis ist immer höher als die beiden vorhergehenden Stufen: aber nur, weil sie eben die Einheit jener enthält, weil sie, wie ein Janus, zugleich rückwärts und vorwärts schaut, weil sie nur nach rückwärts hin Abschluß, Vermitteltes, Antisynthesis ist, nach vorwärts aber eben so Aufschluß, Unvermitteltes, Synthesis.

Das Wissen nun von diesem sich entfaltenden Absoluten, das Bewußtsein dieses Processes ist die Philosophie, welche eben darum dieselbe Geschichte, dieselbe Entwicklung zu durchlaufen hat, wie ihr Object selbst. Doch gehen natürlich nicht diese beiden Linien nebeneinander her, so daß die Philosophie nur passiv mit fortgezogen würde, nur das müßige Spiegelbild der Thätigkeit des Werdens wäre, sondern es ist eine rege Wechselwirkung, ein gegenseitiges Sichbestimmen. — Welcher Art wird nun in der Geschichte der Philosophie ein Moment sein müssen, um jene belebende, potenzen-abschließende und erschließende Wirkung haben zu können, um Antisynthesis zu sein?

1. Wenn man im Sinne des Historismus auch die Philosophiegeschichte als ein innerlich-einheitliches, organisch sich entwickelndes Ganzes betrachtet, in dessen Bereich von Anfang bis zu dem (erst mit dem Untergang der Menschheit erreichten) Ende Eine große Richtung fortgeht, wobei freilich unzählige Nebenverzweigungen von der Hauptader auslaufen, so ergibt sich mit Nothwendigkeit, daß nur ein solches System eine Antisynthesis bilden kann, welches sich nicht jenen von der Heerstraße der Geschichte ablenkenden Ausläufern, sondern der Hauptrichtung, dem Entwicklungsgang im Großen anschließt, in dem Sinne, daß es die in den vorausgehenden Systemen angeregten Lebensfragen der Philosophie, welche die jeweilige Gegenwart der Wissenschaft beleben, zu-

sammenschließend, die Errungenschaften der früheren Geschichte zugleich anerkennt, und doch, eben indem es sich auf ihre Schultern stützt, einen höhern Standpunct einnimmt. Ein förderliches Moment in der Geschichte der Philosophie muß also immer an den Hauptentwicklungsgang des Vergangenen organisch sich anschließen und so seine historische Berechtigung in prägnantem, vorzüglichem Sinn erweisen;

2. ein solches Moment darf nicht blos eine einmalige, ephemere, wenn auch für den Augenblick schimmernde, Erscheinung sein: es kann seine Bedeutung, nicht zu den Nebenschößlingen, sondern zu dem Hauptstamm der Entwicklung zu gehören, nur dadurch erweisen, daß es, wenn auch modificirt nach den zeitlichen und räumlichen Differenzen der Erscheinung und gefärbt von der Individualität seines jedesmaligen Trägers, in verschiedenen Perioden der Entwicklung mit anregender, belebender Kraft wiederkehrt. Endlich
3. wenn man erwägt, daß das Wesen des Processes die Versöhnung der Gegensätze ist, und zwar im weiten, metaphysischen Sinne, so wird ein Moment, welches einen — wenigstens relativen — Abschluß bilden soll, nothwendig selbst eine Zweiheit, aber keinen Dualismus, sondern eben eine Zweiheit in der Einheit enthalten müssen.

Ein solches Moment in der Geschichte der Philosophie ist der Anthropologismus. Der Anthropologismus ist jenes philosophische Princip, welches die relative Identität von Geist und Natur, wie sie in dem ganzen, unzerstückten Menschen erscheint, zum metaphysischen Ausgangspunct, zu dem Maßstab seines Denkens erhebt, im Gegensatz einerseits zu dem subjectiven Idealismus, welcher einseitig nur den geistigen, andrerseits zu dem objectiven Realismus, welcher einseitig nur den materiellen Factor der Synthesis heraushebt. In diesem Sinne kann der Anthropologismus nur in einer gereiften, wissenschaftlich-hochgebildeten Periode der Geschichte auftreten: aber Spuren, Prototypen desselben erscheinen überall da in der Philosophiegeschichte, wo wir eine lebendige, in der Zweiheit einheitlich gefaßte Synthesis auffinden.

1. Wir sehen nun den Anthropologismus immer als Markstein an den Hauptpuncten der Geschichte der

Philosophie stehen, immer die vorausgehenden in vielen, oft feindlichen Systemen einander gegenüberstehenden Principien wie einen Brennpunct concentrirend, also nach rückwärts hin als Antisynthesis: nach der Zukunft hingewendet aber die gewonnenen Momente in höherer Potenz erschließend wieder als Synthesis den inneren Reichthum ausstrahlen; wir finden, daß er immer an den Puncten, wo die Vielheit der zersplitterten Nebenwege fast den einheitlichen Hauptentwicklungsgang zu verwirren droht, prägnant und kräftig die Nebenpfade abweisend, den wahren Weg des Fortschrittes bezeichnet;

2. wir sehen den Anthropologismus in stets verjüngter, seinen jedesmaligen Voraussetzungen entsprechender Form, bald bewußt, bald unbewußt, bald in Religion und Rechtslehre, bald blos im Gebiet der Philosophie, bald als Princip der Metaphysik, bald als Moment in den einzelnen Feldern der Moral, der Aesthetik wiederkehren und

3. dies ist ihm eben nur darum möglich, weil er in dem Wesen des Menschen, in seiner relativen Identität von Natur und Geist begründet ist, welche, weil sie eben den ganzen Menschen ergreift, immer wiederkehren muß, während sich die Einseitigkeit des Idealismus und des Realismus dadurch bestraft, daß sie sich nur gegenseitig verjagen, zeitweise ausschließen, nicht aber einander versöhnen, d. h. dauernd überwinden können.

Gründlichen Nachweis der unter 1. und 2. angegebenen Bedeutungen des Anthropologismus könnte nur eine ausführliche nach diesem Gesichtspunct versuchte Darstellung der Geschichte der Philosophie liefern. Hier können die Stationen des wiederholten Auftretens des Anthropologismus mehr nur in Erinnerung gebracht als umfassend erörtert werden.

Anthropologisch erscheint zuerst die gesammte hellenische Philosophie ihrem specifischen Charakter nach im Gegensatz zu der mehr unbewußt-ahnenden als ex professo speculirenden, orientalischen Vorstufe. Wie in der hellenischen Mythologie jenes Wort „homo homini Deus“ zuerst in vorzüglichem Sinne sich bewahrheitet, wie überhaupt der Hellenismus den Charakter des Orients, das Phantastisch-Ungeheure, welches die Einfachheit des wenn auch tiefen

Gedankens im überschwänglichen Bild und Ausdruck verschüttet, durch Maß und Milde der Sinnesart in schöne, rein menschliche Harmonie auflöst, so reducirt auch die hellenische Philosophie das Colossale, Uebergewaltige jener orientalischen Ideen gleichsam auf Menschenmaß. Die ersten Anfänge der hellenischen Philosophie zeigen deutlich orientalische Spuren, namentlich ägyptische und persische Anschauungen. Diese schließt der Anthropologismus ab, läßt zugleich als Synthesis die ganze, reiche Lebensfülle des hellenischen Denkens aus sich hervorgehen und bezeichnet den Anfang des organischen Hauptentwicklungsganges der Philosophie.

Anthropologismus ist es und zwar principieller, bewußter, wenn Sokrates die Spaltung von Geist und Natur, (welche, nachdem sie zuerst nach einander und einander ausschließend in der spiritualistischen Schule von Elea einerseits, in der jonischen Naturphilosophie anderseits sich ausgeschieden, sodann zwar in Ein System, dem Dualismus des Anaxagoras, aber noch unversöhnt, nebeneinander gestellt hatte) in dem umfassenden Princip des πράττειν, d. h. des vernünftig-sinnlichen Wesens des ganzen Menschen, zusammenschließt. Auch hier ist aber zugleich wieder Unmittelbarkeit, Synthesis, welche von den Sokratikern bis hinunter zu den Ausläufen der Antike ausgeschöpft und verbreitet wird. Auch hier wirkt der Anthropologismus wiederum wie ein Damm, der dem großen Strom der Entwicklung sein rechtes Bette bestimmt, welchem durch die sophistische Aufklärerei kurz vor Sokrates die höchste Gefahr der Zersplitterung drohte, wie sie sich nur noch einmal in der Geschichte, nämlich in der deutschen Aufklärungsphilosophie einstellte und analog durch den Anthropologismus in der kritischen Philosophie Kant's überwunden wurde.

Ein umfassender Anthropologismus tritt nach den Sokratischen in der Antike nicht wieder auf; es ist nicht einzusehen, wie Viele (— unter ihnen auch Prantl —) in dem entschieden spiritualistischen Monismus der platonischen Ideologie eine Ausführung des Anthropologismus finden wollen. Wo ist hier die Gleichberechtigung von Geist und Materie, wie sie so wohlthätig, so reich an speculativen Gedankenpotenzen in dem sokratischen πράττειν liegt? Die Ueberordnung des losgerissnen Geistes ist ja Platon's Princip. (S. oben Phädrus.) Prantl will, namentlich in der Erkennungs-

theorie, darin das anthropologische Moment finden, daß Plato die Idee, den reinen Begriff, wie er in der That übermenschlich ist, in eine transcendente übermenschliche Welt verweise. Allein alsdann müßten — analog wie bei Kant in dem Ding an sich — die so als transcendent bezeichneten Ideen nicht mehr ein wesentliches Moment in der Begründung des Systemes selbst bilden, während doch unleugbar diese übermenschliche Ideenwelt bei Plato die Grundlage, den Schauplatz bildet, auf welchen gerade die wichtigsten Vorgänge seines Systemes alle hinübergespielt werden. In unbewußtem Widerspruch mit dieser seiner eigenen Auffassung der Ideologie bezeichnet es Prantl als ein anthropologisches Moment in der Erkenntnißtheorie des Aristoteles, daß dieser aus der überschwänglichen, auf der Ideologie begründeten Erkenntnißtheorie Plato's „den schöpferischen Begriff wieder für Menschenwissen rette"[4]). Wenn die platonische Erkenntnißtheorie anthropologisch wäre, so könnte es kein Anthropologismus in Aristoteles sein — was es in der That ist — an die Stelle der platonischen Idee den Begriff zu setzen.

Jedoch auch Aristoteles kann zu der sokratischen Synthesis keine Antisynthesis mehr finden: ein schlecht verhüllter Dualismus, welcher namentlich in seiner Psychologie aus den gewaltsamen dialectischen Klammern bricht, kann deßhalb auch nicht jene echte Wirkung des Anthropologismus haben, d. h. einen Reichthum von Potenzen belebend zu erschließen. Das System hatte keine auf die Dauer belebende Kraft mehr für die Antike: die unvermittelt in dem Einen System nebeneinander stehenden Factoren, Geist und Natur, zerfallen sofort in die einseitige, zwiegespaltene Sectenphilosophie, von denen die Stoa lebhaft an den überwundenen Spiritualismus der Eleaten, Epikur an die jonische Naturphilosophie erinnert.

Das schon erwähnte anthropologische Moment in Aristoteles, nämlich die Reduction der transcendenten Idee auf den sinnlich-vernünftigen Begriff, welche aber mehr als reagirende Opposition gegen Plato denn aus dem Princip dieses Systemes organisch erwuchs, hat jedoch noch zweimal nach Jahrhunderten seine belebende Kraft bethätigt: zuerst bei der Erneuerung des Aristoteles durch die Araber, wo-

---

[4]) Prantl's Vorlesungen über Geschichte der Philosophie bis Deskartes Sommersemester 51.

durch gegenüber den mystischen Phantasien der Realisten einerseits, und dem grob mechanischen Empirismus der Nominalisten andrerseits, wenigstens im Gebiet der Erkenntnißtheorie wieder eine echt-menschliche Mitte gewonnen ward; sodann das zweite Mal in der allerjüngsten nach-hegelischen Philosophie, als es Noth that, der durch den hegelischen Begriffszauber geblendeten Speculation wieder einen besonnenen Begriff vom Begriffe selbst beizubringen.

Anthropologismus, wenn auch nicht in der Form des denkenden Wissens, doch als unmittelbar-ahnendes Gefühl, erscheint auch in einigen Vorstellungen des Christenthums. Zunächst war es im Gegensatz zu den die Zeit des Eintritts des Christenthums beherrschenden philosophischen Secten, welche die Einseitigkeit von Spiritualismus und Materialismus so sehr ins Extrem getrieben hatteu, daß die Stoa zuletzt ebenso die Existenz der Sinnlichkeit wie die Ausläufe Epikurs die Existenz der Geistigkeit überhaupt leugneten, schon wieder ein Fortschritt zur Versöhnung der Extreme, wenn das Christenthum die wahrhaftige Zweiheit von Geist und Natur als im Menschen und in der Schöpfung überhaupt existent anerkannte. Zwar liegt in diesem Dualismus der Keim all der vielfachen Verwirrung, all der Zerrissenheit, des fleischgehässigen Spiritualismus, welcher durch extremen Gebrauch und Mißbrauch der christlichen Vorstellungen später in die ganze Geschichtsentwicklung und zwar im Gebiet von Kunst und Familie, von Religion und Kirche nicht minder als in Wissenschaft und Stat ausgebrochen ist: aber dennoch ist ein solcher Dualismus lebendiger, reicher an entwicklungsfähigen Potenzen als jene falsche Einheit von Geist und Natur, wie sie am Ausgang der Antike von den philosophischen Extremen gleichsam krampfhaft, in Verzweiflung an der Möglichkeit einer andern lebendigen Einigung, zusammengeklammert wurde. Gegensatz oder doch Unterschied ist wesentliches Erforderniß einer jeden Vitalität: ein System, welches Geist und Natur dergestalt einen will, daß einer der Factoren in dem Andern aufgehen soll, so daß einer die Causalität des Andern wäre, ist todtgeboren.

Echt-anthropologisch ferner ist das Princip der christlichen Ethik: nämlich der Kosmopolitismus, welcher, im Gegensatz namentlich zu der antiken Moral, die auf beschränkt-nationaler Basis ruht, auf der Idee der allgemeinen

Menschenliebe gründet[5]). Erst im Verlauf von fanatischen Jahrhunderten, unter Einflüssen der verzückten neuplatonischen und gnostischen Anschauungen, wurde jene Reinheit und Enthaltsamkeit vom sinnlichen Genuß, welche in den ursprünglichen christlichen Lehren nur der Ausdruck der für den Orient so bezeichnenden und schon klimatisch nothwendigen Mäßigung war, in fleischfeindliche, spiritualistische Askese und die schön menschlichen, gesunden Ideen der christlichen Ethik in krankhafte Ueberschwänglichkeit verkehrt: wenigstens größtentheils: denn ein Zug der Weltflüchtigkeit liegt, geschichtlich voll erklärlich, allerdings schon in den ursprünglichsten christlichen Lehren. — Endlich wurde auch durch das Christenthum allmählich wieder ein menschlicher Gottesbegriff gewonnen. Echt anthropologisch (freilich auch sehr stark anthropomorph) erscheint die Vateridee, welche das christliche Verhältniß von Gott zum Menschen bezeichnet, gerade in jener Zeit, welche, bei der Verzweiflung an dem alten Götterglauben, sich abmühte, aus den Mythen und Religionsanschauungen aller Nationen eine neue Mythologie sich zu bilden, einen Synkretismus, dem sich die verzücktesten Phantastereien gerade durch ihre Ueberschwänglichkeit empfahlen. Das Unbekannte, welches man suchte, glaubte man nur in dem Unerhörtenfinden zu können. — Zwar scheint Anfangs das Christenthum, welches an den Menschen selbst den Maßstab einer transcendenten Gottesidee legt, in geradem Widerspruch mit dem anthropologischen Grundsatz, daß der Mensch das Maß aller Dinge sei. Allein jenes christliche Princip erfuhr an sich eine

---

[5]) Dadurch, daß der rein politische Charakter der antiken Ethik verdrängt war durch die allgemein menschliche Moral des Christenthums, wurden schwere Schädigungen der Menschenwürde (zum Theil) aus der Geschichte ausgemerzt: die Stellung der Sklaven und der Frauen: die antiken Staten sind ohne Ausnahme ihrem Wesen nach nothwendig begründet auf das Skaventhum; die Sklaven aber als Nichtbürger waren sine capite d. h. ohne Persönlichkeit; die Vorschriften der antiken Ethik erstreckten sich wesentlich nicht auf sie: der politische Geist dieser Ethik konnte nur die Glieder des States, nicht die todte, und doch nothwendige Basis desselben umfassen. Aehnliches gilt mit Modificationen von den Frauen, ja sogar von den Kindern, welche ein physischer oder psychischer Mangel bei der Geburt unberechtigt zum Dasein machte, weil sie dereinst keine guten Statsbürger werden konnten Diese Erinnerung an die Beseitigung solcher Unmenschlichkeiten zur Erwägung der einseitigen Enthusiasten für die Antike, welche so gern das Menschliche der christlichen Moral bestreiten.

merkwürdige Dialektik: es erging hier wie bei jeder Messung: es wird nicht bloß dasjenige gemessen, was man eben messen will, sondern auch umgekehrt mißt das Gemessene den Maßstab selbst. Man gewöhnte sich so sehr, die von der Gottheit geltenden Kategorien an den Menschen heranzubringen, das allmählich, in natürlicher Reaction, gemäß der innigen Wechselbeziehung, welche man zwischen Gott und Mensch statuirte, die Prädicate, welche vom Menschen gelten, auch wieder, sehr anthropomorph auf die Gottheit selbst rückangewendet wurden. Die Hervorhebung dieser drei Momente im Christenthum nämlich, 1) die Parallelstellung von Geist und Natur im Gegensatz zu den confundirenden oder negirenden Sectenphilosophien, 2) die Anerkennung eines allgemein menschlichen ethischen Princips gegenüber der engen, nur nationalpolitischen Moral der Antike, und 3) die Läuterung eines menschlichen Gottesbegriffs aus dem mystischen Synkretismus der damaligen phantastischen Religionsbildungen, genüge zu dem Beweise, wie auch in den christlichen Ideen gerade das anthropologische Moment es ist, welches einerseits die vorausgehende Entwicklung, die sich in bunte, gehaltlose Vielheit zersplitterte, wieder zusammenschließt und andrerseits bereichert mit frischen Potenzen weiter leitet.

Auch in **Augustinus** ist sodann ein anthropologisches Element nicht zu verkennen. Nachdem sich die christlichen Ideen aus dem lebendigen, noch immer productiven, neue Lehren und Anschauungen ansetzenden Strome des religiösen Gefühls allmählich zu kristallisiren angefangen hatten, und die Fluctuation gemach in der ruhigen, glättenden Form des Dogma's sich abschloß, ward die Speculation der patristischen Zeiten wesentlich und vielfach von den Einflüssen der gleichzeitigen Sectenphilosophie, namentlich von neuplatonischen und gnostischen Elementen modificirt. Jene Philosophien aber basirten die gesammte Erkenntnißtheorie nicht auf die sinnlich-vernünftigen Grundlagen aller wahren menschlichen Kenntniß, sondern auf Emanation, auf überirdische, plötzliche, wunderthätige Erleuchtung. In jener extatischen Zeit mußten solche Anschauungen um so leichter auch in das christliche Denken sich eindrängen, als mehrere der bedeutendsten unter den Kirchenvätern selbst Schüler oder doch gründliche Kenner der Philosophien ihrer Zeit waren.

Auch Augustinus nun erkennt allerdings die lux interior in Glaubenssachen als höchste Erkenntnißquelle an: aber er

fordert doch sehr entschieden neben jener übermenschlichen Erleuchtung für das Erkennen die Form klarer vernünftiger Speculation: es wiederholt sich hier auf christlichem Boden die Verwandlung der platonischen Idee in den aristotelischen Begriff. Augustin rettet damit wenigstens der Form nach ein anthropologisches Moment: und es ist bekannt, daß gerade an Augustin in den Zeiten der Scholastik sich die Vermittlung des starren Dogmatismus und des transcendenten Mysticismus, anschloß, ja daß Luther und die Keime der reformatorischen Tendenzen großentheils in Augustin wurzeln.

Von da an findet sich immer seltener eine Spur von Anthropologismus: principiell tritt derselbe erst wieder auf in der Kantischen Philosophie: erst hier ergiebt sich wieder eine Einheit des ganzen Menschen antisynthetisch zusammengefaßt; der Grund dieser langen Pause liegt darin, daß der Dualismus von Geist und Natur, wie er in den Anfängen des Christenthums potentia allerdings schon vorlag, durch den spiritualistischen Charakter der spätern Dogmenentwicklung bis ins äußerste Extrem realisirt wurde. Nun verkehrte man den Geist der enthaltsamen Mäßigkeit, wie er in den Anfängen des Christenthums wehte, in eine gereizte Fleischfeindlichkeit; die Askese galt als Tugend: der Geist ist der Herrscher, die Natur der unterjochte Sklave, vor dessen Empörung sich der Geist beständig zu scheuen hat. Da ist denn ein umfassender Anthropologismus nicht denkbar: er äußert sich nur hie und da in solchen Erscheinungen, die gerade nicht aus christlicher Wurzel entsprossen sind. So sind es z. B. die Araber, welche durch Erneuerung des Aristoteles in die Erkenntnißtheorie, die durch den Streit der Realisten und Nominalisten unendlich verwirrt worden, wieder einige Klarheit bringen, welche ferner das in Folge jenes einseitigen Spiritualismus so lang vernachlässigte Naturstudium wieder anregen.

Bei Cartesius — welcher hierin dem Anaxagoras entspricht — finden sich Geist und Natur endlich wieder in einer gewissen Parallele, in Ein System zusammengerückt: allein diese Verbindung ist keine Antisynthesis, sondern ein mechanisches Nebeneinanderstellen: die Superiorität des Geistes wird in jeder Hinsicht einseitig festgehalten: die Gegensätze, welche vorher in Jakob Böhme und Baco von Verulam als Subjectivismus und Objectivismus sich gegenübergestanden hatten, sind hier zwar in Einem System,

aber unversöhnt. Darum fällt nach Cartesius die Zweiheit desto entschiedener auseinander: der Idealismus und Realismus geht sofort linear nebeneinander her: Spinoza, Leibnitz, Berkeley — andrerseits Hobbes, Locke, der englische Deismus stehen sich einander gegenüber und wurzeln doch sämmtlich in Cartesius, sie theilen sich in seinen Dualismus: zuletzt ergießt sich die Tiefe des Idealismus in die Breite der Wolffisch-deutschen Aufklärungsphilosophie, der Realismus in die Philosophie der französischen Encyklopädisten. Die „Speculation" wird Gemeingut Aller: in atomistischer Zersplitterung verliert sich der einheitliche Hauptstrom: die Zeit und die Gefahr der Sophisten kehrt wieder: die Unterschiede stehen sich als extreme Gegensätze gegenüber.

Da tritt Kant auf. Er erkennt das Problem der Zeit: er spricht es aus in der Frage „Wie sind apriorisch-synthetische Urtheile möglich?" d. h. welches ist die Einheit von Subjectivität und Objectivität, von Geist und Natur in der menschlichen Vernunft? Für Kant ist die Philosophie „die Gesetzgebung der menschlichen Vernunft." Seine Hauptfrage ist: „Was denn überhaupt menschlich erkennbar sei." So ist umfassender Anthropologismus Grundprincip der Kantischen Philosophie. (Es wird dies meist verkannt: auch Prantl scheint vielleicht etwas zu viel Gewicht zu legen auf die bei Kant eintretende Scheidung von Vernunft und Verstand: er will daraus die Einseitigkeiten des spätern Idealismus ableiten: doch dürften diese vielleicht anderswo ihren tiefern Grund, ferner einen mehr äußerlichen in der Erneuerung des Spinoza nach dem Kriticismus haben). Daher begleiten auch den Eintritt dieses Systems die in dem Wesen des Anthropologismus begründeten Wirkungen. Die Speculation, welche in der allgemeinen Aufklärerei das Bewußtsein ihrer Hauptfragen zu verlieren, sich in Aeußerlichkeiten und Seichtigkeiten zu zersplittern drohte, ward ihres eigenen Wesens erinnert, die Thesis, welche scheinbar unversöhnlich sich gespalten, ward antisynthetisch vermittelt und zusammengeschlossen und damit zugleich die neue Synthesis gewonnen, aus welcher die gesammte Entwicklung seit Kant sich erschlossen hat[*]).

---

[*]) Diesen vor dreißig Jahren geschriebenen Worten habe ich nur beizufügen: deßhalb muß unsere Philosophie wieder von Kant ausgehen. (1882).

Es ist nur Sokrates, welcher auf ähnliche Weise in der Philosophiegeschichte Epoche macht, eben weil nur er noch den umfassenden Anthropologismus zum metaphysischen Princip erhob.

In Kant ist Geist und Natur nicht dualistisch, wie in Cartesius, sondern antisynthetisch versöhnt: es mußte der Unterschied so sehr zum Gegensatz geworden sein, wie es in der vor-Kantischen Entwicklung geschehen war, es mußte die Thesis sich vollständig auseinandergesetzt haben, ehe die Factoren so organisch sich einen konnten. Von Cartesius an fallen die Gegensätze, wie sie linear, mechanisch zusammengestellt sind, mechanisch auseinander: was bei den nach-Kantischen Systemen in so hohem Grade nicht geschehen konnte.

Die in Kant gewonnene Antisynthesis ist nach vorwärts eben so sehr Synthesis: sie muß sich daher erschließen, die Potenz muß sich verwirklichen. Prantl sieht, wie bemerkt, in der Scheidung von Verstand und Vernunft, wie sie bei Kant vorliegt, die Ursache der Spaltung. Vielleicht dürfte aber eine — wenn auch falsche — Unterscheidung, welche doch wesentlich nur das einzelne Gebiet der Erkenntnißtheorie unmittelbar berührt, nicht hinreichen zur Motivirung einer ganzen Stufe im „dialektischen Proceß". Legt man in irgend eine einzelne Beschaffenheit der Synthesis den Grund, weßhalb die Thesis sich entwickeln mußte, so ist damit eben gesagt, daß die Synthesis keine vollständige, keine Antisynthesis gewesen sei: aber alsdann hätte sich gar nicht die Thesis aus ihr entfalten können. In dem sokratischen πράττειν z. B. kann gewiß keine solche Lücke, kein Mangel an Einheit gerügt werden, wie jene Scheidung von Verstand und Vernunft bei Kant, und doch hat sich daraus die Thesis auseinandergesetzt. Nicht in einer einzelnen mangelhaften Beschaffenheit, sondern in dem ganzen begrifflichen Wesen der Synthesis liegt die Nothwendigkeit des Auseinandersetzens in die Thesis. Der Unterschied des „Ding an sich" und der „Erscheinung", welcher bei Kant allerdings vorliegt, aber versöhnt war, wird nun zum Gegensatz. Fichte, Schelling und Hegel haben das Gemeinsame, daß sie auf das von Kant ausdrücklich als transcendent abgewiesene „Ding an sich" ihre Philosophie gründen —: Fichte beginnt mit dem „abstracten" Ich, Schelling faßt dieses subjective Ich ontologisch als ein Absolutes an sich, und

Hegel faßt das Absolute als das reine Sein und Denken an sich —: hierin liegt der Abfall von Anthropologismus in die Einseitigkeit des Spiritualismus. Herbart dagegen erfaßt die Erscheinung: sie von Widersprüchen zu befreien, d. h. sie zu dem Einzig-Idealen zu erheben, ist die Tendenz seines psychologischen Realismus. Die mathematisch-atomistische Methode, welche er bei seiner Speculation anwandte, hat dadurch, daß sie dialektisch-rationell gefaßt wurde, dem in der Naturgeschichte seit den Zeiten der französischen Encyklopädisten vorherrschenden atomistischen Materialismus, der sonst als bloßer Empirismus sich geltend machte, die höhere philosophische Weihe gegeben. — Zwischen diesen Extremen von Spiritualismus und Materialismus schwebend will eine auf dem „Raisonnement", — so möchte ich es nennen — nicht auf speculativen Principien beruhende Vermittelungsphilosophie, wie sie in Fries, Schleiermacher und Krause, namentlich auf den Psychologismus gestützt, auftrat, die Gegensätze versöhnen. Allein dies ist ihr unmöglich, weil sie weder den einen noch den andern der Gegensätze in seiner Vollberechtigung gelten lassen und überhaupt allen Unterschied mit flacher Dialektik verwischen will, während doch wahrhafte Vermittelung darin besteht, daß die beiden zu vermittelnden Factoren zwar jeder als solcher in ihrer Berechtigung erkannt, aber in einer höhern Einheit, die ihre Wahrheit ist, zusammengeführt werden. Diese Philosophie des „Raisonnements" hat daher, entsprechend den Sophisten und der deutschen Aufklärung, die Speculation wieder verirrt, indem sie dieselbe profanirt: über Alles Denkbare wird „philosophirt" und damit das Bewußtsein der Fragen, um die sich der Fortgang der Entwicklung eigentlich dreht, verloren. Die Extreme des Idealismus und Realismus stehen sich daher wieder in aller Schroffheit gegenüber: der abstracte Hegelismus setzt Geist und Natur in das Verhältniß von Substanz und Accidens; die empirische Naturwissenschaft negirt vom Standpunct des Atomismus den Geist überhaupt. — Somit zeigt die Philosophie der Gegenwart wieder alle jene Indicien, welche die eben entworfene historische Skizze immer als die charakteristischen Symptome einer Krisis der Philosophie befunden hat, die nur durch einen principiellen, umfassenden Anthropologismus gelöst werden konnte. Ludwig Feuerbach war nur ein Vorläufer: dem Princip nach ist seine

Philosophie nicht anthropologisch: denn sie geht nicht von der Einheit in der Zweiheit von Geist und Natur aus: sie ist einseitiger Materialismus. Nur in einer einzelnen Beziehung, nur in der Construction der Religion und des Verhältnisses von Gott und Mensch wird ächt-anthropologisch der Mensch zum Maß des Denkens erhoben. Allein Feuerbach kann schon den Menschen nicht nach seiner Wesenheit, d. h. als die relative Synthesis erfassen und daher auch keinen speculativen Gottesbegriff bilden, eben weil sein Anthropologismus kein principieller, umfassender ist.

Wenn nun — wie im Vorhergehenden zu erweisen versucht wurde — der Anthropologismus apriori als ein förderliches Moment in dem Processe der Philosophie-Geschichte erkannt werden muß, weil er als Antisynthesis immer die vorhergehenden Unterschiede zusammenführt und so zugleich Abschluß der vergangnen und Aufschluß der neuen Entwicklung ist, wenn ferner a posteriori der Anthropologismus wirklich in der Philosophiegeschichte unter bestimmten Voraussetzungen regelmäßig mit den in seinem Wesen begründeten förderlichen Wirkungen wiederkehrend befunden wird, wenn endlich die Gegenwart der Philosophie alle jene Voraussetzungen und Merkmale aufweist, welche die Nothwendigkeit eines umfassenden Anthropologismus regelmäßig in der Geschichte zu bezeichnen pflegen, — so ist die historische Bedeutung und die historische Berechtigung des Anthropologismus, wie er als Princip der Prantlischen Philosophie erscheint, klar bestimmt und erwiesen.

Die Gegenschrift kann nun in ihrer „historischen Würdigung" das Prantlische Princip in seiner geschichtlichen Herkunft und Bedeutung, und deßhalb auch in seiner Berechtigung für unsere Zeit nicht erkennen, weil sie den Historismus, von dessen Anwendung die soeben entworfene Skizze eine — wenn auch unvollkommene — Probe gegeben hat, negirt. Deßhalb ist denn auch das Resultat ihrer „historischen" Würdigung, Prantl's Anthropologismus als einen „geringeren Grad des Feuerbachismus" und als „ein Stück des Hegelismus" zu bezeichnen, ganz irrig und sich selbst widersprechend[7]).

[7]) Es sei erlaubt, vor dem Austritt aus dem historischen Theil dieses Versuches, noch auf einen Hauptirrthum der Gegenschrift aufmerksam zu machen, welcher ebenfalls nur aus naivstem „Mangel an Historismus" erklärt werden kann. Es heißt nämlich (p. 4): „Hebt nicht der Idealismus den Realismus und umgekehrt dieser jenen auf?

ad II.

Das Resultat, welches sich der Gegenschrift in ihrer Untersuchung des innern Wesens der Prantlischen Philosophie ergibt, ist, daß „diese sich selbst widersprechend, das System des Absurdismus sei“ und zwar deßhalb, weil ihre Grundlage der Dialekticismus, d. h. nach der Ansicht der Gegenschrift: der Widerspruch bilde. Die Gegenschrift negirt also

Im Mittelalter und schon in der antiken Philosophie fragte man: besteht das Allgemeine (z. B. Thier) vor, oder nach, oder in dem Einzelnen, (d. h. den Vögeln, Fischen, Landthieren 2c.) oder sind beide gleich real, sind sie im Erkennen allein oder im Erkannten ergründet u. s. w. Läßt man nun das Allgemeine gleichfalls oder nur allein real sein, so erlangt man den Realismus des Mittelalters und der Neuzeit.“ Der letzte Satz enthält einen so groben Schnitzer, wie er keinem Primaner hinginge! Die angegebene Definition des Realismus ist vollkommen giltig von dem Realismus der Scholastik, deren Gegensatz der Nominalismus war, d. h. die Lehre von der Nicht-Existenz der allgemeinen Begriffe als solcher: die Definition ist aber vollkommen falsch, wenn sie auch den Realismus der Neuzeit umfassen soll, dessen Gegensatz nicht mehr der Nominalismus, sondern der Idealismus bildet. Der Realismus der Scholastik behauptete: die allgemeinen Begriffe haben wahrhafte Existenz, abgesehen von den einzelnen nach ihnen benannten Objecten; die extremen Verfechter dieser Lehre behaupteten eine der platonischen Ideen-Welt nicht unähnliche Präexistenz oder doch transcendente Existenz der allgemeinen Begriffe als selbstständiger Wesenheiten: so daß die Idealisten der Neuzeit, vor Allen aber Schelling und Hegel in dem Sinne, den Realismus in der Scholastik hatte, gerade umgekehrt als Realisten zu bestimmen sind. Der Realismus der Neuzeit ist somit gerade das Gegentheil des scholastischen Realismus: die Realisten der Neuzeit, z. B. Ludwig Feuerbach, wären eher Nominalisten, keineswegs aber Realisten. Es ist aber falsch, überhaupt Benennungen aus einer älteren Zeit in eine andere zu übertragen, in welcher diese Benennungen auf ganz anderen Unterscheidungen beruhen. Der scholastische Gegensatz von Realismus und Nominalismus betraf Anfangs nur die Erkenntnißtheorie, hatte Anfangs nur logische Bedeutung. Erst mittelbar wurde er auch zum Losungswort für ontologische Streitfragen. Der ganze Gegensatz von Realismus und Nominalismus ist schon durch Thomas von Aquino (1225—1274) dem Wesen nach aufgehoben worden, welcher den Unterschied vermittelnd zusammenführte. Der Realismus „der Neuzeit“ aber, im Gegensatz zum Idealismus, betrifft nicht ein einzelnes Feld der Erkenntnißtheorie, sondern ist jenes Extrem, welches einseitig nur den materiellen Factor zum ontologischen und erkenntnißtheoretischen Princip erhebt: er ist seinem Wesen nach in jeder Periode der Philosophiegeschichte aufgetreten, welche ihn durch einen ebenso einseitigen Idealismus als Rückschlag hervorrief. Es leuchtet ein, welche Verwirrung es in der Beurtheilung erzeugen muß, wenn Worten, welche in verschiedenen Zeiten ganz andere Begriffe, ganz andere Bedeutung enthalten, ein Sinn beigelegt wird, der ihnen seit Jahrhunderten schon nicht mehr zukömmt. Si tacuisses! —

den Dialekticismus absolut: so oft sich eine Vermittlung von Unterschieden in den Prantlischen Schriften findet, weist die Gegenschrift zuerst nach, daß die Unterschiede nach dem Urtheile des „gesunden Menschenverstandes" wirklich bestehen, sodann, daß Prantl diese Unterschiede zu vermitteln suche, folglich sei dieser Dialekticismus ein Widerspruch, ein Absurdum. Es kann nicht Aufgabe sein, die Gegenschrift in alle Wiederholungen dieser stets und consequent wiederkehrenden Schlußfolgerung zu begleiten: nicht die Anwendung dieses Grundsatzes: Dialekticismus = Selbstwiderspruch, sondern der Grundsatz selbst ist es, welcher wiederlegt werden soll. — Vorerst ist es nöthig, durch prägnante Ausdrücke der Gegenschrift selbst darzuthun, daß jener Grundsatz Dialekticismus = Selbstwiderspruch und Absurdismus wirklich die Grundlage der gegen das Prantlische System geführten Polemik bilde: so heißt es unter Andern:

p. 2 „Hegel gebührt jedenfalls das — wenn auch sehr zweideutige — Verdienst, daß er den Geist, wie er in der Philosophie seit Descartes und Kant mehr verhüllt war, in leibhafter Gestalt hervortreten ließ und den Widerspruch und die Negation zum Princip und zur Methode der Speculation erhob. Hätte er eingesehen, daß dieses Beginnen, wie der Skepticismus, sich selbst zerstört, so hätte er seine Philosophie selbst für widersinnig und unvernünftig halten müssen."

p. 3 „Ist eine Doppelheit da, so besteht keine Vermittelung und wir sehen uns bei einem Widerspruche angelangen." „Mehr als Widerspruch dürfen wir in einer sich so nennenden Speculation, die sich auf den Widerspruch gründet, nicht verlangen."

p. 6 „Es ist also der zum Princip erhobene Widerspruch, wovon der Festredner ausging, da er den Idealismus und Realismus durch den Anthropologismus versöhnen wollte" rc. rc.

Die Gegenschrift spricht in diesen und vielen anderen Stellen klar aus, daß eben jener Dialekticismus, der ihr = Selbstwiderspruch gilt, der Haupteinwand gegen Prantl, der Grund der „Absurdität" seiner Philosophie ist. Dieser Vorwurf trifft nun aber nicht Prantl im Besondern, sondern vielmehr fast die gesammte Philosophie seit Hegel überhaupt: denn der Dialekticismus ist, wenn auch nicht als Inhalt, doch als Methode von allen nach-hegelischen Systemen,

welche wissenschaftliche Speculation sein wollen, aufgenommen. Es liegt also in der Gegenschrift eine negatio principii gegen die ganze neuere Philosophie, ja — wie die folgende Ausführung nachweisen wird — gegen alle Philosophie überhaupt vor. Dies berechtigt und nöthigt zugleich, ohne besondere Rücksicht auf das Verhältnis des Prantlischen Dialekticismus zu der Methode der Gegenschrift, im Allgemeinen die Bedeutung und Berechtigung des Dialekticismus überhaupt nachzuweisen und zwar wieder

I. apriori, aus dem Wesen des menschlichen Erkennens an sich, und

II. a posteriori, aus der bisher abgelaufenen Entwicklung desselben in der Geschichte der Philosophie.

I.

Ueberall in der Welt der Erscheinung, welche das Object unseres Denkens darbietet, finden wir die Zweiheit, den Unterschied vor. Es ist ein Irrthum, die Zweiheit nur der äußeren Welt, nicht auch dem Verstande des Menschen zuschreiben zu wollen: denn es ist gerade dieser Verstand, welcher (für unser Erkennen) die Unterschiede macht: aber ebenso ist es irrthümlich, die Zweiheit nur in der subjectiven Beschaffenheit des menschlichen Erkenntnißvermögens, nicht objectiv in der Erscheinungswelt anzuerkennen: denn dieses Erkenntnißvermögen ist ja auch innerhalb der Welt, ist ein Stück „Welt" einerseits, und andrerseits hat eine solche Unterscheidung, wie die des Kantischen Ding an sich, nur den Sinn, daß uns als Menschen, unsern Erkenntnißorganen gemäß, der Unterschied nothwendig sei. Allein mehr wollen wir auch nicht ansprechen: es berührt uns Menschen absolut gar nicht die Frage, wie wir wohl denken würden, wenn wir keine Menschen wären. — Der Unterschied nun erscheint, je von verschiedenen Gesichtspuncten betrachtet, bald als die Zweiheit von Geist und Natur, bald als die von Form und Inhalt, von Innerem und Aeußerem ꝛc. Der Unterschiede sind so unzählige als unzählig die Wesenheiten und die diesen angemessenen menschlichen Begriffe sind. Die Negation ist in diesem Sinne das Wesen des Seins. Jeder Gedanke, den wir fassen, besteht als Gedanke nur als Gegenbild des andern Gedankens, den wir unbewußt oder bewußt nicht fassen wollen: das Eins ist nur zu denken, indem wir das Andere entweder stillschweigend voraussetzen oder aus-

drücklich entgegensetzen. „Omnis determinatio negatio", sagt Spinoza. Es ist daher das Wesen des Verstandes, überall den Unterschied, die Zweiheit aufzuweisen, die Distinction ist das Grundgesetz des Verständnisses. Es erscheint dies auch in der Sprache: abgesehen von der wirklichen Negation, auch in dem rein positiven Satze, wo also die Einheit von Subject und Prädicat ausgesprochen werden soll, kann dies nach Natur des menschlichen Denkens nicht anders als durch den Unterschied geschehen: in dem Satz z. B. Gott ist Geist, soll die Einheit der beiden Begriffe Gott und Geist ausgesprochen werden. Aber die Form für diesen Ausdruck ist selbst die Zweiheit: der Verstand protestirt gleichsam gegen ein totales Identischsetzen und dieser Protest erscheint darin, daß er Subject und Prädicat unterscheidet: er reservirt sich dabei noch das Recht zu unterscheiden; Geist ist zwar Gott — aber Geist ist zugleich noch vieles Andere, z. B. Mensch, Naturgesetz. Gott ist zwar Geist — aber daneben auch Anderes, z. B. Weisheit, Gerechtigkeit. Kurz, der Unterschied ist das Grundgesetz des Verstandes.

Grundgesetz der Vernunft aber ist die Einheit, (oder, wenn man den Unterschied von Vernunft und Verstand nicht als den zweier verschiedener Erkenntnißorgane fassen will, sondern als verschiedener Functionen desselben Erkenntnißvermögens, so drückt sich dies so aus: das menschliche Denken hat zum Gesetz den Unterschied, zum höheren, umfassenden Gesetz aber die Einheit.) Einheit ist überhaupt die Bedeutung alles Seins, dessen Inhalt und Wesen Geist ist. Das Vernunftprincip in der Natur d. h. für unsere Natur-Erkenntniß ist selbst nichts anderes als das Gesetz der Einheit: jedes Naturgesetz ist nur das Wesen, die Einheit jener Erscheinungen, welche in atomistische Vielheit zerfallen, wenn sie nicht eben nach ihrem Gesetze, welches ihre Einheit ist, betrachtet werden. Am prägnantesten aber tritt diese Bedeutung der Vernunft, Einheit zu setzen, in derjenigen Manifestation der Vernunft hervor, in der sie eine selbstbewußte wird: in dem Denken des Menschen. Das menschliche Denken ist nichts als Einheit setzen. Jedes Urtheil, selbst das einfachste, zeigt diesen Charakter des Denkens: je mehr aber das Denken in Begriffen erfolgt, je mehr es die Form des durch den Schluß vermittelten Urtheils trägt, desto klarer wird ihm sein eigenes Wesen, Einigung zu sein und Einheit zu setzen. Dies ist die wahre Bedeutung der Copula im Satze. Die Copula

ist nur ein Gleichheitszeichen bei solchen Urtheilen, die entweder abstract mathematisch oder ganz unvermittelt blos die Zusammenstellung von Subject und Prädicat sind. Aber sowie Subject sowohl als Prädicat begriffliche Bedeutung gewinnen, wie z. B. in Definitionen, verliert die Copula diesen Character der (scheinbaren) Gedankenlosigkeit: sie drückt dann das lebendige Einigungsverhältniß aus, in welches der Begriff des Subjects mit allen seinen Merkmalen zu dem Begriff des Prädicats mit allen seinen Merkmalen tritt. Bei positiven Sätzen ist dies einfach und klar: der Satz Gott ist Geist, begrifflich jedes Wort aufgefaßt, ist die Einigung, die Identisch-Setzung von sehr vielen und oft scheinbar widersprechenden Merkmalen: die Begriffe Weltschöpfer, Weltsele, Weltbeherrscher, Allmacht 2c. und so viele ihrer zu der Definition des Gottesbegriffes gehören, anderseits Uebersinnlichkeit, Freiheit, Unendlichkeit 2c. und alle anderen Merkmale des Begriffes Geist: diese werden hier alle in ihren Wesensunterschieden erfaßt und doch wird durch die Copula „ist" ihre lebendig sich durchdringende Einheit ausgesprochen. — Aber auch das negative Urtheil, welches doch gerade den Unterschied zweier Begriffe setzt, setzt gerade in dem Unterschiede ihre Einheit. Bei dem schlecht-negativen Satze, welcher nicht zwei Begriffe in ihrem Wesen, sondern in ihrer Accidentalität einander entgegensetzt, erscheint dies zunächst noch deutlicher. In dem unvermittelt, einfach gedachten Satze z. B. Grün ist nicht blau, wenn man ihn nicht in dem obstinaten Sinn des Kantischen „unendlichen Urtheils faßt, wird zwar der accidentelle Unterschied zwischen Subject und Prädicat ausgesprochen: aber gerade dadurch, daß sie in das Verhältniß von Subject und Prädicat gebracht werden, wird eine höhere begriffliche Einheit schon vorausgesetzt: der Unterschied wird gesetzt, aber nur innerhalb der höheren begrifflichen Einheit beider, die sie gemeinschaftlich in dem Begriff der F a r b e haben! Der Accent des Satzes liegt hier auf der Negation: Grün ist n i c h t blau. Bei dem wahrhaft negativen Urtheil, welches wie ein negativer Magnet mit Repulsiv-Kraft zwischen Subject und Prädicat wirkt, wobei Subject und Prädicat nicht den Accidenzen, sondern dem Begriffe nach sich ausschließen, ist die Einheit nicht in, sondern neben den Unterschied gesetzt; z. B. wird in dem Satze „Religion ist nicht Philosophie" vorausgesetzt, daß Subject sowohl als Prädicat begrifflich,

d. h. mit Bewußtsein seiner betreffenden Merkmale gedacht werde, gleichsam das Resultat einer Rechnung ausgesprochen. Diesem Satze geht eine complicirte Denkthätigkeit vorher. Es werden zuvor die Merkmale, welche den Begriff des Subjects bilden, zusammengestellt, dann ebenso die Merkmale des Prädicats, sodann werden diese untereinander verglichen. Dabei finden sich nun manche beiden gemeinschaftliche: z. B. Religion ist ein der idealen Seite des Menschen zufallendes Moment, ebenso Philosophie, Religion hat zum Objecte Gott, Mensch und Welt, ebenso die Philosophie. Religion prätendirt Wahrhaftigkeit, ebenso Philosophie 2c. Finden sich nun auf beiden Seiten der Gleichung überwiegend gemeinschaftliche Merkmale — was keineswegs ausschließlich mechanisch nach der Quantität, sondern ebenso nach der intensiven Qualität der Merkmale zu bemessen ist — so werden die Begriffe von Subject und Prädicat in einem positiven Urtheile als Einheit gesetzt: überwiegen aber, wie in dem gegebenen Beispiele, nach Quantität oder Qualität die nicht-gemeinschaftlichen Merkmale, so werden die Begriffe in einer Negation einander gegenübergestellt. In dem Urtheile selbst „Religion ist nicht Philosophie" ist daher allerdings keine Einheit gesetzt; aber die Einheit ist deshalb doch da. Sie liegt nämlich in der Summe der bei der Vergleichung der Begriffe beiden gemeinschaftlich befundenen Merkmale. Es ist dies ein Rest, ein Bruch, der nicht angeschrieben, sondern im Sinne behalten wird. Aber der Rest findet darin seinen Ausdruck auch in dem negativen Urtheile selbst, daß, wenn es nach der oben zergliederten Denkprocedur ausgesprochen wird, der Accent eigentlich nicht auf der Negation und nicht auf dem Prädicate ruht, sondern auf der Copula: Religion ist nicht Philosophie (d. h. Religion ist doch nicht Philosophie, ob sie gleich manche gemeinschaftliche Merkmale haben).

In jedem Urtheile also liegt, bewußt oder unbewußt, mittelbar oder unmittelbar, trotz dem Unterschiede, der in der Ur-theilung liegt, doch zugleich die Einheit. Dies erscheint immer klarer, je mehr Subject und Prädicat Begriffe werden, je mehr der Satz ein Vernunftsatz wird, je mehr er an Tiefe und Bedeutsamkeit zunimmt. Denn der Begriff ist ja selbst nichts anderes als die durch die Vernunft gesetzte Einheit des Unterschiedenen: es ist der Impuls der Vernunft, der sie treibt, die atomistische Vielheit,

die sich dem Gedanken als ein indifferentes Nebeneinander aufdrängt, auf eine klare Einheit zu reduciren. Es ist eine Aeußerung des Grundgesetzes der Vernunft, wenn sie die vielen Verschiedenheiten und Gegensätze, welche sich der Verstand aus der unmittelbaren Wahrnehmung z. B. des Auges, abtrennt und auseinandersetzt, in eine sie alle umfassende Einheit zusammenschließt, ohne doch die Unterschiede zu ignoriren oder zu vernichten, sondern indem sie ihre Auflösung in ein gemeinschaftlich Höheres nachweist. Sie löst so die Unterschiede, welche der Verstand bei bestimmten Individuen einer Thierspecies, z. B. den verschiedenen Exemplaren einer Pferderace auseinanderhält, in die Einheit des gemeinsamen Racebegriffes auf, die Gegensätze der einzelnen Racen in die höhere Einheit des Begriffes Pferd, die Verschiedenheiten dieser Thierspecies von einer andern wieder in den höhern Gattungsbegriff Säugethier, Thier, Organismus ꝛc. So ist denn auch die Begriffsbildung nichts als die Einigung des Unterschiedenen durch die Menschenvernunft. Es ist der Jubel, der Triumph jeder Wissenschaft, das Einzelne, welches als solches hartnäckig, vernunft-widerspenstig ist, eben dadurch zu überwinden, daß sie das Unwesentliche, was die Einzelheit an ihm ausmacht, loslöst und sein so erkanntes eigentliches Wesen unter die Herrschaft eines Begriffes beugt.

Wenn nun die Vernunft bei Bildung eines höhern Gattungsbegriffes die Unterschiede, welche der Verstand gesetzt hat, in einer höhern Einheit zusammenführt, wenn sie — wie versucht wurde, nachzuweisen — bei irgend einem, selbst negativen, Urtheile, trotz der Unterscheidung die Identität festhält, so sind ja damit die Unterschiede nicht in dem Sinn aufgehoben, daß sie überhaupt nicht in Wahrheit existirten: sie werden an sich als existent vollkommen berechtigt anerkannt, aber es wird nachgewiesen, wie, in anderer Hinsicht, diese behaupteten Unterschiede ihre Wahrheit in einer höhern Einheit haben. Wenn z. B. der Unterschied von „Pferd“ und „Hirsch“ in der höhern Einheit von „Säugethier“ aufgehoben wird, so wird damit ja nicht behauptet, daß ihr Unterschied an sich, gegeneinander gehalten, keiner sei, daß Hirsch = Pferd sei, sondern nur, daß in dem höhern Begriffe „Säugethier“ der Unterschied von „Pferd“ und „Hirsch“ keine Bedeutung habe, daß sie darin, daß sie beide Säugethier sind, ihre Einheit, und die Wahrheit eines

höhern Begriffes haben. — Durch das Gesetz der Vernunft, welches die Einheit ist, wird das Gesetz des Verstandes, welches der Unterschied ist, nicht negirt, sondern sie beide zusammen machen erst das Wesen des menschlichen Erkennens aus. Dies besteht also, nach der vorausgehenden ausführlichen Entwicklung, in der Vermittlung der Unterschiede in ihrer höhern Einheit.

Damit aber ist zugleich die Definition des Dialekticismus gegeben. Der Dialekticismus ist jene Methode und jenes Princip der Speculation, welche das Grundgesetz der Vernunft, Aufhebung der Unterschiede in ihre höhere begriffliche Einheit, auf alle Denkobjecte anwendet. Derselbe ist also in dem Wesen des menschlichen Erkennens begründet: denn er ist nur die bewußte, absichtliche Ausübung dessen, was in allem menschlichen Denken unbewußt und mit Nothwendigkeit geschieht. Eine historische Darstellung des Dialekticismus wäre also nichts anderes, als eine Geschichte alles menschlichen Denkens überhaupt: wo immer gedacht worden ist auf Erden, war Dialekticismus. Es sind daher in dem Folgenden nur jene Momente in der Geschichte der Philosophie hervorzuheben, welche den Dialectismus principiell oder doch methodisch mit mehr oder weniger Absicht und Bewußtsein enthalten und zum Schlusse ist noch die Bedeutung des Hegelischen Systems für die Entwicklung des Dialekticismus zu bestimmen.[8])

---

[8]) In dem Dialekticismus liegt der Grund der alten Feindschaft, welche „der gesunde Menschenverstand" von jeher gegen die Philosophie gehegt hat. Jede Philosophie ist dialektisch; denn Philosophiren heißt Principien suchen, die Vielheit der Wirkungen, die Unterschiede der Erscheinungen auf die Einheit des Wesens, auf die Grundursache zurückführen. Daher verstößt jede Philosophie und zwar gerade nach Maßgabe ihrer Wissenschaftlichkeit und Tiefe, gegen den „gesunden Menschenverstand", welcher in dem Unterschiede sein Wesen hat und dieses von der Philosophie, die die Unterschiede auf die Einheit zurückführen will, gefährdet glaubt. Deßhalb geräth die Philosophie, welche am Wenigsten Philosophie ist, am Wenigsten mit dem Verstande in Streit. Die englische Common sense philosophy, die deutsche Aufklärungsphilosophie, die moderne (1852) Philosophie des „Raisonnements", alle diese lebten und leben in friedseligster Harmonie mit dem Menschenverstande: denn ihr Princip war und ist nicht die Einheit, sondern der Unterschied, d. h. der Verstand selbst. Wo dagegen eine Philosophie tief und umfassend von Dialekticismus erfüllt ist, da glaubt der der Vernunft verschlossene Verstand, sie wolle im Ernste den Unterschied negiren und geräth in diesem Wahn Glauben in die Exaltation der Nothwehr. Diesen Sinn hat es

II.

Die Anfänge der hellenischen Philosophie erscheinen lange Zeit in der Form von Lehrgedichten: der theils mythische, theils prophetische Stil der ersten Naturphilosophie und der nächst folgenden Schulen bildete schon ein formales Hinderniß dialektischer Entwicklung der Gedanken, wenn selbst diese mehr, als es der Fall ist, dialektischen Inhalts gewesen wären.

Erst zur Zeit der Sophisten ermöglichte die feinere, vielseitige Bildung ein bewußtes Eingehen auf die Unterschiede und Gegensätze, an welchen jene Periode allgemeiner Erregtheit so reich war. Die Speculation war zur allgemeinen Mode-Beschäftigung geworden: jedermann philosophirte über Alles Mögliche, die Unterschiede traten sich überall lebendig entgegen. Dabei waren aber die Extreme durch ein so gliederreiche Zwischenkette in so allmäliger Schattirung abgestuft, es theilten selbst die Gegensätze so viele gemeinsame Berührungspuncte, daß man sich daran gewöhnte, alle Unterschiede in einander verwischend, jeden Satz, jeden Begriff nebeneinander in seiner Wahrheit und in seiner Unwahrheit aufzuweisen. Dies ist jene sophistische Dialektik, welche darauf ausging, „eine schlechte Sache zu einer guten zu verdrehen und umgekehrt." Sie hatte zwar die Kraft, die Unterschiede zu negiren, aber nicht die Macht, die höhere Einheit zu setzen, welche ihre begriffliche Wahrheit ausmachte: gegen eine solche Nivellirung der Unterschiede, gegen solchen philosophischen Communismus ist der Verstand mit seinem Vorwurf des Absurdismus vollkommen im Recht. Allein diese Einseitigkeit ist auch nur als die nothwendige Vorbedingung des vollendeten Dialekticismus anzuerkennen, wie er in Sokrates erscheint. Sokrates steht wesentlich auf demselben Boden wie die Sophisten: der Methode, der Form nach theilt er — oft bis zu wörtlicher Nachahmung — die Manier seiner Gegner. Seine vielgerühmte geistige Hebammenkunst war nur die lebendige Anregung, welche in dem

---

also, wenn die Gegenschrift den Prantlischen oder eigentlich Hegelischen Dialekticismus als das System des Absurdismus bezeichnet. Es ist dies das auf jeder Seite gerügte Aergerniß. Es genügt, noch einmal daran zu erinnern, daß der Dialekticismus die Unterschiede, welche er vermittelt, ebenso wenig aufhebt, in dem Sinne von Vernichtung, als der Unterschied niederer Begriffe dadurch vernichtet wird, wenn ihre Einheit in einem höhern Gattungsbegriffe dargestellt wird.

Schüler zum Selbstdenken, zum Auffinden immer des höhern Begriffes dadurch erweckt werden mußte, daß Sokrates durch Fragen und Gegenfragen die gewöhnlichen Unterscheidungen des Verstandes in ihrer Nichtigkeit nachwies. — Sokrates übte jenes Nivelliren der Unterschiede noch viel umfassender als die Sophisten selbst: aber Er hatte von vornherein die höhere Einheit, welche jenen mangelte. Bei ihm war den Dialekticismus nicht nur logische Methode, sondern ontologisches Princip: in dem allumfassenden πράττειν, dem principiellen Versöhnen der Hauptunterschiede, Geist und Natur, konnte er die negirten Unterschiede positiv versöhnen.

Von seinen Schülern konnte Platon den Dialekticismus (im Inhalt) nicht bewahren, weil die sonst trefflich hierzu geeignete Dialogform doch nicht mächtig genug war, den tiefpoetischen, aber ebendeß halb oft undialektischen Inhalt seiner Ideenlehre rationell zu machen; zwar ist formell bei Platon in der Construction der Ideenlehre, in dem Versuche sie speculativ zu begründen, das dialektische Moment nicht zu verkennen, aber der Dialekticismus ist hier nur Form, nicht Inhalt: er ist der Stamm, aber die Frucht ist wesentlich poetische Ideologie. Das Resultat wird dialektisch deducirt, ist aber selbst entweder abstract monistischer Idealismus oder Mythus. Und Aristoteles nicht, weil bei ihm Inhalt und Form einen gewissen doctrinären Dogmatismus, einen principiellen Gegensatz zu dem lebendigfließenden Dialekticismus enthalten, welcher freilich wieder in den überreizten Zeiten der Scholastik, als er durch die Araber erneuert wurde, durch seine plastische Klarheit höchst segensreich wirkte. — Ueberhaupt konnte von Sokrates an kein principieller Dialektismus mehr auftreten bis auf Cartesius: denn nirgend findet sich bis dahin ein System, dessen Princip ein solcher Dualismus bildet, welcher einer dialektischen Versöhnung fähig wäre.

Ein formaler Dialekticismus der Methode aber ist das Wesen und die Bedeutung der Scholastik. — Nachdem die christlichen Ideen aus dem lebendig-productiven Fluß der ersten Zeiten unmittelbarer Inspiration sich in die Form eines bestimmten Dogma's festsetzen, zeigt sich, namentlich seit und zum Theil veranlaßt durch Augustinus, eine merkwürdige Reaction des Verstandes gegen das bisherige Uebergewicht der Gemüthstiefe und der poetischen Mythenschöpfung. Gerade die höchsten Lehren des Christenthums

z. B. die Dreieinigkeit, die Gottmenschlichkeit Christi, die Erlösung der schuldigen Welt durch ein schuldreines Opfer rc. tragen, wegen ihrer Tiefe, die hier in poetischer Ausdrucksweise als Wunder erscheint, darin einem dialektischen Charakter an sich, daß sie über den gewöhnlichen sogenannten gesunden Menschenverstand hinausragen. Es ist das Wesen der unmittelbaren Gemüthstiefe, aus welcher die christlichen Ideen stammen, die Unterschiede noch nicht zu machen, zu ignoriren, welche der Verstand, die nächste Stufe, auseinandersetzt, und welche die Vernunft, aber nun mit bewußter Vermittlung, als die letzte Stufe wieder vereinigt. Es war das Wunder,[*]) welches in der extatischen Zeit, in welcher die christlichen Ideen auftraten, durch die mystische Tiefe, durch die Ahnung von Wahrheit, die in dem Aufheben der Unterschiede liegt, am Unwiderstehlichsten die gefühl-beherrschten, schwärmerischen Seelen zu der Taufe und dem neuen Glauben zog. — Die kühlere, nüchternere Zeit der Verstandesherrschaft, welche jener glühenden Periode folgte, fand nun in dem Dogma gerade in den Hauptfragen immer das Wunder als Antwort: d. h. die Aufhebung eben jener Unterschiede, in deren Auseinandersetzung der Verstand sein Wesen hat. Da suchte denn der Verstand mit dem staunenswürdigsten Aufwand von Schärfe den Unterschied in der überverständlichen Einheit doch noch aufzufinden, d. h. das Wunder zu dogmatisiren, zu zergliedern, es gleichwohl gewissermaßen „verständlich" d. h. dem Verstand mundgerecht zu machen. Am reichsten an solchen Versuchen, am belehrendsten über die allseitigen Anstrengungen des Verstandes ist die Lehre des Christenthums von der Gottmenschlichkeit Christi. Bekanntlich haben sich in Betreff dieser Idee die meisten Ketzereien und Secten gebildet: und dies gewinnt noch viel klareren Sinn durch die Erwägung, daß eben jeder Versuch, das Wunder zu erklären, von dem Andern als Ketzerei bezeichnet wurde. Die ganze Scholastik ist nun nichts andres, als die immer und nach allen Richtungen hin wiederholte Anstrengung des Verstandes, den Unterschied in die unmittelbare Einheit, welche das Wunder ist, hinein zu bringen. Deßhalb ist das Losungswort der Scholastik die distinctio, deßhalb ihr Lieblingsthema jene

[*]) (Und die selige Unsterblichkeit gegenüber dem freudenlosen Hades oder gar der philosophischen Leugnung der Unsterblichkeit. 1882)

spitzfindige Casuistik, welche, trotz ihrer innern Leerheit, doch als ein Trumph des formalen Verstandes gelten muß. Das eigentlich-Dialektische, die (freilich sehr unbewußte) Selbst-Ironie aber in dieser Verstandesriesenarbeit ist, daß am Ende derselben doch immer wieder das Wunder z. B. die Einheit von Gott und Mensch in Christus, welche zu unterscheiden, zu erklären mit aller Anstrengung versucht worden war, der Unfehlbarkeit des Dogmas gemäß, als unerklärbar, als über den Verstand hinausgehend anerkannt wird. Diejenigen, welche mit diesem Resultat nicht schlossen, welche dem flügge gewordenen Geist nicht mehr die Schwingen stutzten und doch noch nicht den Flug zu jenem Ziele höherer Einheit, der Antisynthesis der freien Philosophie aushielten, lösten sich eben dadurch selbst als „Ketzer" einerseits vom Dogma, anderseits aber auch als „Schwärmer" von der Geschichte der Philosophie los.

Von Cartesius an tritt wieder der Dualismus von Geist und Natur in einem System, als Princip auf, welcher sich noch in Baco von Verulam und Jacob Böhme in zwei Persönlichkeiten gespalten gegenübergestanden. Der Unterschied wird Princip: aber dies ist ein Widerspruch: denn das Princip kann nur eine Einheit sein. Dadurch wird also die Aufhebung des doch als befestigt anerkannten Unterschiedes, nothwendig: d. h. der Dialekticismus wird principiell: und die gesammte Entwicklung bis auf Hegel herunter ist nichts anderes als der Fortschritt des Dialekticismus aus dem nur-methodischen, sporadischen, logischen Moment zum umfassenden, ontologischen Princip. Den Beweis für die Wahrheit dieses Satzes giebt uns die Geschichte. Denn grade bei den Systemen, welche unbestritten die Knotenpuncte der Entwicklung bilden, welche die Hauptstraße der Geschichte nach ihren Wendepuncten bezeichnen, welche förderlich belebend, neue Potenzen erschließend, wirken, finden wir stets auch einen Hauptfortschritt in der Geschichte des Dialekticismus, während grade jene Systeme, welche anerkanntermaßen abseit liegen, welche von verhältnißmäßig ärmerer Bedeutung für die Geschichte sind, welche bald in sich selbst absterben, ohne belebend zu wirken, den Dialekticismus negirten oder nur in methodischer, formaler Bedeutung anerkennen wollten. Spinoza, Leibnitz, Hume, Kant, Fichte, Schelling, Hegel sind die Heroen der Philosophie-

Geschichte: — sie sind aber zugleich die Träger der Hauptmomente in der Entwicklung des Dialekticismus.

So versucht Spinoza die gesammte Vielheit der Unterschiede auf den Einen von Substanz und Accidens zurückzuführen, welcher dann in der Form von Denken und Ausdehnung erfaßt und dadurch versöhnt wird, daß die unterschiedliche Ursubstanz Gott oder das All die Einheit derselben darstellt.

Leibnitz dagegen erweist seinen Dialekticismus darin, daß er den Dualismus des Cartesius und den Monismus des Spinoza versöhnen will: er reducirt alle Unterschiede auf den letzten von Einheit und Vielheit, von Potenz und Actus und hebt diesen letzten auf in dem höhern Begriffe der Urmonas, Gott, welche zugleich Einheit und Vielheit ist.

Hume, dessen Hauptbedeutung in das Gebiet der Erkenntnißtheorie fällt, negirt eben so den Substanz-Begriff des Spinoza wie die Monadologie des Leibnitz. Er kömmt zu keiner höhern Einheit in dem Gebiet der Ontologie: — darin liegt der Grund, weßhalb man ihn als Skeptiker bestimmt hat —: aber in der Erkenntnißlehre unterscheidet er schon wie Kant zwischen apriorischem und aposteriorischem Erfahren und findet deren höhere Einheit in dem Begriffe des Glaubens.

Kant, von Hume wesentlich angeregt, beruht nun ganz wesentlich auf einem sowol logischen als ontologischen Dialekticismus. Die Meisten, unter ihnen auch Prantl, lassen den letzteren erst mit Fichte auftreten und zwar leiten sie ihn ab aus der Kantischen Trennnng von Ding an sich und Erscheinung: es dürfte vielleicht aber die hier ausgeführte, abweichende Ansicht unter andern die nicht ganz unerhebliche Erwägung für sich haben, daß diese Kantische Trennung selbst schon vielleicht mit nicht mindrem Recht aus der vorhergehenden Entwicklung abgeleitet werden kann und daß es wol der Natur eines so wesentlichen Moments wie der Dialekticismus nicht ganz angemessen erscheint, aus einer ihm selbst äußerlichen Eintheilung, ohne Beobachtung seiner organischen Fortbildung, ex abrupto abgeleitet zu werden. Der Dialekticismus mag in der Kantischen Trennung seinen Anlaß haben, — sein Grund liegt in der Gesammtheit der vorhergehenden Entwicklung. Kants Kriticismus ist ja nichts anders als die Sichtung der früher herrschenden Erkenntnißtheorie, der Nachweis der Nichtigkeit der von diesen

aufgestellten Unterschiede: schon die Kernfrage seiner Philosophie „wie sind apriorisch-synthetische Urtheile möglich?“ beweist, daß es sich um Aufhebung von Unterschieden, um Dialekticismus handelt. Ist doch ein ächter Anthropologismus, wie er bei Kant vorliegt, gar nicht denkbar, ohne dialektische Grundlagen. — Freilich aber kömmt Kant wenigstens in der Ontologie zu keiner höhern Einheit: seine Parologismen und Antinomien sind der klare Ausdruck des tief gefühlten Bedürfnisses einer Einheit über dem Widerspruch: aber es bleibt bei dem Postulat, bei dem „Ideal“ der reinen Vernunft: in die transcendente Sphäre des Ding an sich wird jene angestrebte Einheit verlegt, nicht dem Wissen, nur dem Glauben zugänglich. Damit war allerdings der Unterschied sanctionirt, und verzichtet auf die Einheit: Kant reducirt also alle Unterschiede auf den vom Ding an sich und der Erscheinung und löst ihn nur auf, indem er die höhere Einheit in Gott, dem Ideal der reinen Vernunft, als Postulat setzt.

Fichte aber löst auch jenen Unterschied, und zwar nicht in einem transcendenten Ideal, sondern in dem Ich, dem Selbstbewußtsein des denkenden Menschen auf, indem die Intelligenz sich selbst zusieht, wie in ihr Erscheinung und Ding an sich ihre Einheit finden. Dies ist der fälschlich sogenannte Atheismus Fichte's, daß die Einheit, welche alle früheren Systeme in ihrem Gottesbegriff allein suchten, hier schon in dem Begriff des Menschen aufgefunden wurde: — dies ist auch in der That der Keim der zweiten Wissenschaftslehre schon in den Principien der ersten. Der in der ersten Wissenschaftslehre verhüllte Zwiespalt des subjectiven Ich und des objectiven Nicht-ich bricht in der zweiten Wissenschaftslehre in den offnen Dualismus von Subject und Object, Selbstbewußtsein und moralischer Weltordnung auseinander. Allein Schelling löst auch diesen Unterschied auf in der höhern Einheit des Absoluten: er faßt das Fichtesche Ich selbst absolut, d. h. er macht das Selbstbewußtsein zur moralischen Weltordnung. Die Vernunftanschauung, das Princip der Identitätsphilosophie, hebt den letzten der noch unversöhnten Unterschiede, der noch bei Fichte besteht, auf, nämlich den Unterschied von Verstand und Wille, subjectivem Selbstbewußtsein und objectiver moralischer Weltordnung. (Die spätern Stufen der Entwicklung des Schellingischen Systems, die mythologische Theosophie wurzelt

darin, daß schon in der Identitäts-Philosophie der Objectivismus, der Wille 2c. über den subjectiven Factor, den Verstand, einseitig erhoben wurde.)

Aber erst Hegel faßt die ganze bisherige Fortbildung des Dialekticismus in Einen Abschluß zusammen. Selbst die Identitäts-Philosophie hatte noch nicht den Gegensatz von logischer und metaphysischer Wahrheit, von Subject und Object, von Identität und Nichtidentität aufheben können. Dies that Hegel, indem er das Gesetz des Dialekticismus, bisher nur für das subjective Gesetz der menschlichen Vernunft gehalten, als das absolute Gesetz der objectiven Vernunft, d. h. als das Princip des Seins überhaupt aussprach. Damit ist der Dialekticismus abgeschlossen: denn der letzte Unterschied, der zwischen Identität und Nichtidentität, ist selbst aufgehoben. Erst hiedurch ist in der That das Kantische Ding an sich überwunden, welches bei Fichte noch als die moralische Weltordnung, bei Schelling als die Objectivität gegenübersteht. — Was ist aber das Ding an sich? Der Ausdruck für das, wovon wir nichts wissen: dadurch, daß wir von dem Ding an sich sprechen, ist es ja schon kein Ding an sich mehr — sonst wüßten wir gar nichts davon. Der Satz: das Ding an sich folgt nicht oder könnte doch möglicherweise auch nicht folgen den Gesetzen menschlicher Vernunft, heißt nichts Andres als: Das, von dem wir nichts wissen, folgt vielleicht nicht den Gesetzen unserer Vernunft. Hegel hat nun blos den consequenten Schluß gezogen: Aber Alles, von dem wir wissen, folgt den Gesetzen unserer Vernunft, oder mit anderen Worten: der logische Dialekticismus des Menschen ist der ontologische Dialekticismus der Welt; (so weit der Mensch von ihr weiß: ein Zusatz kantischer anthropologischer Bescheidenheit, der freilich bei Hegel fehlt). Dies ist die unsterbliche That Hegels. Wenn Hegel nun in Folge eines einseitigen Spiritualismus, der den ächten Anthropologismus, die Gleichberechtigung von Geist und Natur, nicht anerkennt, einen abstract-idealistischen Monismus des Begriffs, in Widerspruch mit Natur und Geschichte, gegründet hat, so muß man den Grund dieses Irrthums dort aufsuchen, wo er wirklich liegt, nämlich in dem Mangel an Anthropologismus, nicht aber in dem Dialekticismus. Dialekticismus, und zwar principieller, nicht blos methodischer, ist auch das Princip des Sokrates — natürlich nicht in dieser selbstbewußten und vollendeten Form — und dennoch war keines-

wegs ein abstracter Idealismus, sondern im Gegentheil das Natur und Geist gleich umfassende πράττειν die Folge. —

Wenn nun einerseits der Dialekticismus in dem Wesen des menschlichen Denkens, welches Setzen und Wiederaufheben von Unterschieden in einer höheren Einheit ist, begründet ist, wenn andrerseits die Geschichte der Philosophie für die Wahrheit desselben zeugt, indem er als potenzenerschließende, lebenerweckende Macht in allen Wendepuncten der Entwicklung förderlich eintritt, so scheint es gerechtfertigt und nothwendig, daß ein System, welches auf dem historischen und wissenschaftlichen Boden unserer Zeit stehen will, den Dialekticismus als wesentliches Moment enthalte.

ad III.

Zum Schluß betrachtet die Gegenschrift noch das Verhältniß des Prantlischen Anthropologismus zu der Religion und zwar

1) in Bezug auf das Wesen der Religion p. 26—31.
2) in Bezug auf das theoretische und ethische Element der Religion p. 31—33.
3) in Bezug auf die religiöse Zeitentwicklung p. 33—36.

Dabei ergibt sich ihr als Resultat:

ad 1) Die Auffassung der Religion, wie sie im Prantlischen System erscheine, als des unvermittelten, ahnenden Erkennens der Gottheit im Unterschiede vom vermittelten, bewußten Erkennen, welches die Philosophie ist, wonach also nur eine erkenntnißmäßige Differenz zwischen Religion und Philosophie übrig bleibe, sei falsch. (p. 27) „Wenn wir den Inhalt der Religion betrachten, so finden wir ein anderes Object für die Religion und ein anderes für die mythische und absurde Philosophie. Die Religion ist das lebendige, auf die Persönlichkeit gegründete Wechselverhältniß zwischen dem absoluten und relativen Geist. Dagegen kennt die mytische Speculation keine Persönlichkeit und keine Freiheit, sondern nur einen logischen Proceß, den sie mit dem realen identificirt ꝛc.“

Dies beruht zunächst auf einem Mißverständniß. Die Gegenschrift ignorirt oder verwischt hier einen Unterschied, nämlich den zwischen Religion und religiösem Dogma, welchen Prantl wohl beachtet und auf welchen allerdings nicht weniger als Alles ankömmt. Auch Prantl faßt die Religion nicht

blos als Erkennen: Religion ist ihm ebenfalls der Inbegriff aller derjenigen Beziehungen des Relativen zum Absoluten, welche wesentlich nicht ein Wissen sind, sondern etwa ein Ahnen, Glauben, Hoffen, Fürchten, Lieben 2c., kurz all' der Verhältnisse, welche im Bereich des reflexionslosen unmittelbaren Gefühls liegen.

Erst, wenn diese Empfindungen aufhören, bloße Empfindungen zu sein, wenn das Ahnen, Glauben 2c., ohne doch durch die Läuterung, durch den Proceß der Reflexion durchgegangen zu sein, sofort unmittelbar seine Wahrheiten des Gefühls zu Wahrheiten des Dogmas erhebt, d. h. wenn es wissenschaftliches Erkennen sein will, dann erklärt es eben damit, selbst Wissen zu sein und erst dann ist ein Vergleichen mit der Philosophie möglich geworden. Wenn nun aber Philosophie Erkennen ist und Dogma Erkennen ist und doch zwischen beiden unleugbar ein Unterschied ist, so kann dieser Unterschied doch offenbar nur ein Erkenntnißmäßiger sein: und zwar wird er sich nothwendig als der Unterschied von Vermittlung und vermittlungslosem Erkennen bestimmen müssen, wenn man erwägt, daß es eben das Wesen des religiösen Dogma's ist, eine Wahrheit des Gefühls sofort zur Wahrheit des Wissens zu erheben, ohne sie erst durch Reflexion zu vermitteln. — Wenn nun aber das Dogma Wissenschaft sein und sich überhaupt mit der Philosophie darin vergleichen will, Wahrheiten des Wissens zu enthalten, so muß das Dogma auch als oberstes Tribunal die Vernunft anerkennen — denn die Philosophie kann sich keinem andern unterwerfen —: dies kann und will aber die Dogmatik leider nicht, welche ja nicht die Vernunft, sondern den unvermittelten Glauben an die Wahrheiten des Gefühls, und eine über Menschenwissen hinausgehende übernatürliche, oft widervernünftige d. h. übervernünftige Offenbarung zur Hauptquelle des menschlichen Erkennens erhebt. Die Dogmatik, wenn sie Vernunft-wissenschaft sein will, befindet sich in dem Widerspruche dasjenige, was sie selbst für übervernünftig, erklärt, nach den Gesetzen der Vernunft behaupten zu wollen. — So entsteht denn ein Widerspruch erst dann, wenn die Dogmatik den Inhalt der Religion, welchen die Philosophie als Wahrheit des Gefühls vollkommen anerkennt, als Wahrheit des Wissens behaupten will, nicht nach den Gesetzen der Vernunft,

sondern auf dem Boden einer Offenbarung, welcher eben nicht der Boden der Wissenschaft sein kann.

ad 2) Derselbe Gesichtspunct, nämlich daß religiöse Dogmatik nicht wissenschaftliche Principien gewähren könne, weil sie auf einer andern Basis, als der für Wissenschaft ausschließlich möglichen, nämlich der Vernunft, beruht, ist auch maßgebend bei der Beurtheilung des Verhältnisses der Prantlischen zu der religiösen Ethik. Der Vorwurf, welchen die Gegenschrift in dieser Beziehung dem Prantlischen Anthropologismus macht, ist: (p. 32) „Wird die Religion mit dem Wissen und dem Allgemein-Menschlichen identificirt, so schwebt die religiöse Ethik in der Luft: sie kann nicht von der Idee des Allgemein-Menschlichen, die doch nichts als ein leerer Begriff ist, abgeleitet werden, noch weniger von einem andern Interesse geboten sein ...... Eine Idee kann hier nicht ausreichen" ꝛc.

Dagegen ist vorerst zu bemerken, daß der erste Satz etwas bekämpft, was gar nicht vertheidigt wird: eine religiöse Grundlage wissenschaftlicher Ethik ist freilich vom Standpunct Prantls nicht möglich: eine religiöse Ethik in dem Sinne, daß ihre Principien aus dem Dogma irgend einer positiven Bethätigung des allgemeinen Religionstriebes abgeleitet werden, ist ja gerade das, was Prantl als wissenschaftliche Ethik negirt. Dies erkennt auch die Gegenschrift in dem Folgenden an; sie bekämpft die Prantlische Begründung der Ethik in der Idee des Allgemein-Menschlichen durch die Bemerkung, „daß diese doch nichts als ein leerer Begriff sei." (!) Dabei scheint nun zwar die Gegenschrift zu vergessen, daß derselbe Einwand gegen jede Theorie der Ethik, auch gegen die christliche, erhoben werden könne, welche sich auf eine „Idee" gründen wollte. Allein der eigentliche Sinn jener Bemerkung ist ja der: in der That soll jede auf Ideen gebaute Ethik als auf „leeren Begriffen" beruhend gelten: die christliche Idee der Gehorsamspflicht gegen den Gesetzgeber und Gott aber verliert eben dadurch jene Leerheit, blos ein Begriff zu sein, daß sie die Idee der christlichen, übernatürlich geoffenbarten Ethik ist. Es liegt darin der reizende Widerspruch: die Dogmatik will die Ethik wissenschaftlich begründen, also auf Vernunftideen, diese alle aber seien leere Begriffe, bis auf Eine, und diese sei darum keiner, weil sie nicht auf der Vernunft, sondern auf übervernünftiger Offenbarung beruhe. — Der von diesem Gesichtspunct gegen die Prantlische

Ethik erhobene Einwand besteht also in der Forderung, ein wissenschaftliches Princip unwissenschaftlich zu begründen. —

ad 3) Sowohl die Beantwortung der Frage über das Verhältniß des Anthropologismus Prantls zu dem Wesen der Religion als die über die Beziehung desselben auf die Ethik sind eigentlich nur eine Verweisung der Gegenschrift auf den dritten Hauptpunct ihres letzten Theiles, nämlich die Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Philosophie oder Offenbarung und Speculation überhaupt, welches sie ex professo behandelt unter der Rubrik: „Betrachtung des Prantlischen Anthropologismus in Bezug auf die Religion" und zwar speciell „in Bezug auf die religiöse Zeitentwicklung". Es ergibt sich aus der ganzen Haltung der Gegenschrift, daß sie die absolute Unfehlbarkeit ihrer Ansicht über das Verhältniß freier, wissenschaftlicher Speculation zur christlichen Religion als allgemeine Prämisse voraussetzt. Diese Ansicht ist folgende: die Lehren der christlichen Religion, wie sie durch die Dogmatik aus Wahrheiten des Gefühls in Wahrheiten des Wissens bestimmt werden, bilden apriori den absoluten Maßstab jeder Philosophie: alle Speculation kann nur Wahrheit erzielen, wenn sie, im voraus die christlichen Ideen als absolute Wahrheit anerkennend, den Gang ihrer wissenschaftlichen Entwicklung nach diesen regelt, so daß ihre Uebereinstimmung mit der positiven Offenbarung als Merkmal ihrer eignen Wahrheit gilt. Dies ist der Sinn vieler Stellen der Gegenschrift, wie unter Andern.

p. III. (Vorrede) Wenn große Geister ...... zu Resultaten gelangten, welche in ihrer consequenten Ausbildung die Wissenschaft und Religion aufheben, zu Resultaten, welche sie wohl selbst zu andern Principien geführt hätten, wenn sie dieselben in ihrer späteren Ausbildung in der Religion und im Leben vor Augen gehabt hätten, so ꝛc." (womit gesagt ist, daß z. B. Kant oder Hegel andere Principien gesetzt haben würden, wenn und blos weil sie deren dereinstigen Conflict mit der positiven Religion vor Augen gehabt hätten.)

p. 35. „...... der Widerspruch einer Philosophie mit der Wirklichkeit, und namentlich mit der Religion(!) ist ein sicherer Beweis, daß diese Philosophie selbst in ihren Grundelementen unwahr und absurd sei; eben so muß die Uebereinstimmung einer Speculation mit dem

Leben und mit der Religion ein untrüglicher Beweis für ihre innere Begründung sein.“ ..... Ferner

p. 35. ..... Wir sind sehr zufrieden, wenn man uns nur die höchsten Güter der Menschheit, die Religion mit ihren Grundelementen unangetastet läßt und sie nicht zu einem Mythus verkehrt, wenn man die höchsten christlichen Wahrheiten, die Dreipersönlichkeit Gottes, die Gottmenschlichkeit Christi und seine uns verdiente Erlösung in ihrer objectiven Gültigkeit anerkennt, sollte man auch die Uebereinstimmung mit den allgemeinen Wahrheiten der Speculation nicht nachzuweisen vermögen. (Sehr bescheiden!) Aber dieses wissen wir ganz gewiß, daß eine Philosophie, welche in ihren Principien wahr und haltbar ist, gewiß auch die Grundwahrheiten der natürlichen und christlichen Religion zu begründen vermag .....“ (Weniger bescheiden!)

Diese Gedanken bilden den eigentlichen Kern der ganzen gegen Prantl gerichteten Polemik, die Voraussetzung, aus welcher consequent in der historischen, dialektischen und religiösen Beziehung alle jene Sätze gefolgert werden, gegen die sich gar nichts einwenden läßt, wenn man jene unschuldige Voraussetzung einräumt.

Es soll nun nachgewiesen werden, daß eine solche Ansicht von dem Verhältniß zwischen Philosophie und Religion unstatthaft ist und dem Begriffe der Philosophie principiell widerspricht, also überhaupt die Möglichkeit aller wissenschaftlichen Speculation aufhebt. — Philosophiren ist denken: es ist weder glauben noch prophezein. Was für ein Denken nun aber ist Philosophiren? — Es ist schon bemerkt und darf als unbestritten angenommen werden, daß Alles Denken ein Vereinfachen, eine Reduction von vielen Vorstellungen auf Einen Begriff sei. In dem Gedanken z. B. das Pferd ist ein vierfüßiges Säugethier, werden die vielen Vorstellungen der einzelnen Pferde einmal auf den Gattungsbegriff „Pferd“ reducirt, es wird von den Verschiedenheiten der einzelnen Pferde abstrahirt und das ihnen Allen Gemeinschaftliche, vierfüßige Säugethier zu sein, hervorgehoben. Auch im Prädicat ist ein jedes Wort ein Begriff, eine aus vielen Vorstellungen gebildete Einheit. Deßhalb ist alles Denken ein Bilden von allgemeinen Begriffen: ein Entdecken von Principien. Philosophiren nun aber unterscheidet sich durch

zwei specifische Merkmale von anderem Denken: dem innern Wesen nach

1) dadurch, daß es ein absichtliches, bewußtes Suchen, nicht, wie z. B. die Religion, ein unbewußtes, unmittelbares Ahnen ist. Dieses Ahnen von Principien ist freilich die Wurzel auch der Philosophie (und sehr wohl fähig, auch ohne durch die Vermittlung derselben zu gehen, Principien zu finden, aber eben als religiöse Wahrheiten des Gefühls) und diesen Sinn hat das Wort, daß der Anfang der Philosophie die Verwunderung sei: allerdings das Erstaunen des Geistes, seine Siegesfreude, wenn er, über der Vielheit der zufälligen, äußerlichen Unterschiede, eine innere, höhere Einheit auch nur ahnt, treibt ihn an, diese Ahnung sich klar zu machen und was er so unmittelbar im Gefühl gefunden, jetzt im Begriffe weiter zu suchen und zu verfolgen. In der That weisen dies die Anfänge jeder Philosophie nach: die hellenischen Naturphilosophen gehen meist aus von einem tiefpoetischen Gleichniß, einem Bild, welches ihnen die unmittelbare, sich ihrer selbst verwundernde Gefühlsahnung verlieh und folgen dann hieraus, lange Zeit noch in poetischer Form, weitere Lehren. Aehnlich in den Anfängen der scholastischen Philosophie, bei welcher die Wunder der Offenbarung, z. B. die Gottmenschlichkeit Christi, also auch die Ahnung einer Einheit über den Unterschieden, in frommem Erstaunen die Basis des weitern Nachdenkens bilden. Daraus geht nun aber mit Nothwendigkeit hervor, daß die Philosophie, welche eben das Heraustreten, das begriffliche, freie Weitersuchen der dort nur geahnten Principien ist, wenn sie dies sein will, alle Rück-sicht, d. h. allen Rückblick auf dieses Gefühlsstadium aufgeben und ausschließlich nach den Gesetzen der Begriffsbildung, der Vernunft, weiter bauen muß. Denn wenn sie, gerade, wo sie aus dem Gefühl, dem ahnungsvollen Erstaunen, heraus und in freies Bewußtsein hinein treten will, sich schon wieder die Uebereinstimmung mit jenem Gefühl als Kriterium der eignen Wahrheit setzt, so kommt sie ja nicht aus ihren Vorstufen heraus zu sich selbst: zwingt man die Speculation, von vornherein alle jene Begriffe zu verwerfen, welche nicht übereinstimmen mit der Religion, aus welcher heraus zu treten in bewußtes, freies Suchen gerade das Wesen der Philosophie bildet, so hält man sie ab, Philosophie zu werden. Solche Beschränkung ist ein Widerspruch gegen den Begriff

der Philosophie, bewußtes, nur den logischen Gesetzen der Denknothwendigkeit gehorchendes, Suchen von Principien zu sein.

2) Das philosophische Denken unterscheidet sich von dem Nichtphilosophischen auch durch das ihm eigenthümliche Object: das Object der Philosophie ist nicht irgend ein Einzelnes, sondern das ganze Sein. Philosophie sucht Weltweisheit: die ganze Vielheit der Erscheinung, Alles, was dem menschlichen Erkennen zugänglich ist, Alles Seiende bildet das Object der Speculation: sie soll die bunte, begrifflose Menge aller Vorstellungen, welche der Geist erfaßt, des Charakters der Zufälligkeit, des gedankenlosen Aggregats entkleiden und Alles zurückführen auf ein höchstes Princip, welches gleichsam die Definition, die Begriffsbestimmung der gesammten Erscheinungen bildet. Das Princip, von welchem aus diese Vielheit der Erscheinungen erklärt und jedes einzelne Vorkommniß in dem Gebiete der Natur und des Geistes construirt werden soll, muß deßhalb eine Potenz sein, welche alle jene heraus zu entwickelnden Verwirklichungen gleichmäßig und umfassend enthält. Darin liegt zugleich die Nothwendigkeit der absoluten Selbstbezweckung der Philosophie: ihre Aufgabe kann nicht sein, irgend eine einzelne Erscheinung vor Andern in sofern auszuzeichnen, daß sie die rechtfertigende Erklärung oder die Uebereinstimmung mit dieser Erscheinung als ihren Zweck anerkennte. Die Philosophie soll nur ein Princip aufstellen, von welchem aus eine gleichmäßige Erklärung aller Erscheinungen möglich ist. Eine solche Gleichmäßigkeit ist nicht denkbar, wenn die Philosophie von vornherein eine einzelne Erscheinung schon in ihr Princip aufnimmt, die Bestimmungen derselben willkürlich vor andern Erscheinungen als maßgebend bei Aufstellung ihrer Principien betont: alsdann würde jene bevorzugte Erscheinung nicht als eine neben Andern zu Erklärende gefaßt, sondern vielmehr als der Gesichtspunct, andere danach zu erklären. Es hieße dies den logischen Fehler begehen, in der Definition der Erscheinungen — was ja das Princip der Philosophie sein soll — das zu Definirende selbst schon vorkommen zu lassen. Die Philosophie stiege damit von der das gesammte Feld der Erscheinungen überragenden Warte hernieder, um sich auf den Schultern Einer der in dem Feld wimmelnden Erscheinungen zu setzen: sie wird von da

aus Alle Andern nicht mehr genug und ihren eignen Träger, auf den sie sich stützt, gar nicht übersehen können. —

Die Religion, und zwar sowol die allgemeine Potenz des Religionstriebes als dessen Bethätigungen in den einzelnen zeitlich und räumlich verschiedenen Religionsformen bildet nun aber auch nur eine Erscheinung neben Andern in der Welt: sie muß sich deßhalb gefallen lassen, ebenso wie die Andern, von dem abstrahirenden Standpunct der Philosophie, welche eben Alle Erscheinungen zu erklären hat, betrachtet, und sowol nach ihrem innern Wesen als nach den historischen Gestaltungen ihrer wirklichen Entwicklung nach dem Maßstab der Vernunft erklärt zu werden: es darf durch keine Autorität, sei sie auch noch so groß innerhalb des Rahmens ihrer Erscheinungen, die freie Speculation, welche außerhalb dieses Rahmens steht, sich bestimmen lassen. — Wenn Philosophie als auf rein-vernünftigen Principien basirte Wissenschaft einmal anerkannt wird, so ist es ein Widerspruch, etwas Andres von ihr zu verlangen, als eben Entwicklung dieser Principien: die Philosophie kann gar nicht einen außer ihr selbst liegenden Zweck haben: ihr Zweck ist ihr eigenes Wesen, Wahrheit zu suchen: und es ist ein zweiter Widerspruch, zu verlangen, die Philosophie solle sich bei der Bestimmung dessen, was Wahrheit sei, nicht von ihren innern Vernunftgesetzen, sondern von Rücksicht auf Uebereinstimmung mit einer ihr äußerlichen Erscheinung leiten lassen. So ist z. B. der Unterschied von Gut und Bös eine Thatsache: wenn nun aber eine Philosophie in Folge irriger Prämissen dazu käme, nach den Gesetzen logischer Consequenz diesen Unterschied leugnen zu müssen, so dürfte nicht der Widerspruch der ganzen Menschheit, nicht die offenbare Vernichtung aller höchsten Güter der Gesellschaft, kurz gar keine äußere Rücksicht die Speculation bestimmen, ein anderes Resultat auszusprechen, als sich ihr nach den Gesetzen der Denknothwendigkeit unabweisbar ergibt. Sie mag an der Bedenklichkeit ihrer Consequenzen Anlaß finden, ihre Voraussetzungen selbst zu bezweifeln und schärferer Prüfung zu unterwerfen: aber es wäre Hochverrath an der Freiheit der Wissenschaft, sich gegen ihre Gesetze aus irgend einer äußeren Rücksicht — und sei sie die Höchste — zu empören. (Ich lasse diese stolz idealistischen Sätze des Achtzehnjährigen stehen: sie gereichen ihm, mein' ich, nicht zur Unehre und ich befolge sie heute noch).

Es ist daher ein Widerspruch der Gegenschrift gegen das Wesen der Wissenschaft, wenn sie Uebereinstimmung[10]) mit einem der Wissenschaft Aeußerlichen als das Kriterium der innern Wahrheit eines philosophischen Systems aufstellt.

Es ist nun noch übrig, aus der Geschichte der Philosophie nachzuweisen, daß die die absolute Selbstbezweckung der Philosophie leugnende oder doch beschränkende Ansicht der Gegenschrift über das Verhältniß von Religion und Philosophie ebenso a posteriori von der Geschichte, wie apriori vom Begriff der Philosophie widerlegt wird.

Dieser Beweis kann nur so geführt werden, daß dargelegt wird, welchen Einfluß es auf die Entwicklung der Philosophie geübt habe, wenn von der gegnerischen Ansicht aus das Verhältniß von Religion und Philosophie geordnet wurde. Zeigt es sich, daß jene Anschauung lähmend und ertödtend auf die organische, lebendige Fortbildung eingewirkt habe· daß die Erhebung der Religion zu dem maßgebenden Kriterium der Wahrheit speculativer Resultate anstatt zu Klarheit und Fortschritten, zu Verwirrung und Hemmnissen geführt habe, so ist dargethan, daß jene Ansicht nicht die richtige, in dem Wesen der Philosophie begründete sein könne. — Hier ist nun aber vorerst ein Einwand, welcher gegen diese Art der Argumentation erhoben werden könnte, zu berücksichtigen. Man könnte nämlich behaupten: „Es sei ein Zirkelschluß, eine petitio principii, die Falschheit und Verderblichkeit einer Ansicht damit beweisen zu wollen, daß man ihre Consequenzen verderblich finde; unsere Argumentation enthalte nur den Satz: „Die Ansicht des Gegners hebt die Philosophie auf, weil ihre Anwendung in der Geschichte der Philosophie immer die Philosophie aufgehoben habe;" es komme eben darauf an, ob wirklich die Wirkung der von uns bekämpften Ansicht eine schädliche gewesen sei: die Gegenschrift könne mit demselben Rechte behaupten, jene Wirkungen der Ansicht, die Speculation unter den Glauben zu beugen, sei eben der wahren Philosophie förderlich, und die freie Speculation sei gerade selbst die Verirrung, die Entartung, das Verderbliche gewesen."

---

[10]) (Die armen Philosophen, welche in den etwa fünfzig Religionsgebieten der Erde fünfzig verschiedene, einander so oft widersprechende Uebereinstimmungen anzustreben hätten! 1882).

Gegen diesen Einwand ist zu bemerken:

1) Die gegnerische Ansicht behauptet, nur jene Beugung der Speculation unter die christliche Religion, nur die christliche Philosophie, sei wirkliche Philosophie. Nun gibt es aber eine Stufe in der Geschichte des Menschengeistes, wo christliche Philosophie nicht möglich war und dennoch nach dem Urtheile aller Denker und der christlichen Philosophie selbst, eine wirkliche und zwar eine hochvollendete Philosophie da war: nämlich die hellenische Philosophie, wie sie in Sokrates, Plato und Aristoteles ihre Vollendung fand: sie steht in schroffem Widerspruch zu den späteren christlichen Vorstellungen. Entweder war nun die hellenische Speculation überhaupt nicht Philosophie — was doch wohl auch für unsern Anonymus schwer zu behaupten ist — oder es ist kein wesentliches Erforderniß der Philosophie, im Einklang mit dem Christenthum zu stehen. Wenn nun

2) jener Einwand so zu verstehen ist, daß erst, nachdem die christlichen Vorstellungen in die Geschichte eingetreten, Uebereinstimmung der Philosophie mit der Religion nothwendig sei für die Wahrheit der Ersteren, daß von allen Philosophien seit jener Zeit nur die christliche Philosophie (d. h. die mit dem Dogma übereinstimmende) wirkliche Philosophie und Alles Andere Entartung und Verirrung sei — so genügt, um diese Polemik zu entkräften, eine einfache Erinnerung an die Scholastik, jene Periode der Speculation, in der die Herrschaft des Dogma's eine vollkommen unangefochtene war, da die Uebereinstimmung des Denkens mit der Offenbarung unbezweifelt als Kriterium der Wahrheit des Gedankens galt, da also jener förderliche Einfluß, den die gegnerische Ansicht behauptet, am mächtigsten wirken mußte. Nun lehrt aber leider die Geschichte, daß gerade in den Zeiten der Scholastik die Philosophie nicht nur keine sehr großen, sondern — dem Inhalt nach — gar keine Fortschritte gemacht hat. Man bemerke wohl: hier ist nicht die Rede von einer Bewegung in der Geschichte der Philosophie, welche also etwa möglicherweise von unserer Ansicht aus als ein Fortschritt, von der gegnerischen aus ebensogut als ein Rückschritt aufgefaßt werden könnte, wo also jener obige Einwand erhoben werden könnte, es werde eine subjective Ansicht durch eine subjective Deutung der Geschichte in einem Zirkelschlusse gestützt; sondern hier steht die Schlußfolgerung so: wenn ein Princip förderlich zu wirken be-

hauptet, wenn es seine Wahrheit aus der Geschichte beweisen will, so muß es nachweisen, anregend, belebend, potenzenerschließend gewirkt zu haben: das Princip der Nothwendigkeit der Uebereinstimmung mit der Religion beherrschte die scholastische Speculation: es ist aber Thatsache, — auch von der christlichen Speculation nicht zu verhüllende Thatsache, — daß die Scholastik eine an inhaltlicher Bereicherung der Philosophie völlig arme, fortschrittlose Schlummerzeit der Speculation gewesen; es beherrschte sie wie das ganze Mittelalter bis auf die Renaissance und die Reformation das Princip der Tradition, des unselbstständigen und kritiklosen Autoritätglaubens. Es hat also jenes Princip gerade in der Zeit, da sich sein Einfluß, weil von allen Gegensätzen ungestört, hätte am mächtigsten erweisen müssen, nicht nur keine belebende, sondern im Gegentheil eine die Schwungkraft des Geistes lähmende Einwirkung geübt. — Dagegen ist es ebenfalls Thatsache, daß die inhaltliche Fortbildung der Philtosophie erst mit Cartesius erwachte. Nun aber ist Car esius gerade der Sohn jener ersten Oppositionszeit gegen das Dogma: und es ist allbekannt, daß nicht die Uebereinstimmung, sondern der Zweifel, der principielle Zweifel an jeder Erkenntnißquelle, die Basis der cartesischen Philosophie bildet, der bei Cartesius selbst schon zu dem offenen, scharfen Bruche zwischen Speculation und Religionsautorität führte, indem wiederholt und entschieden der Zwiespalt zwischen beiden anerkannt, aber freilich bei Cartesius noch in ziemlich roher Weise dadurch überwunden wird, daß die Autorität der Religion eben als das Absolut-Entscheidende gesetzt und das Wunder als letzter Erklärungsgrund gerade der Hauptfragen sanctionirt wird. Die eigentliche und entschiedene Opposition gegen jenes scholastische Princip des Philosophirens κατὰ πίστιν d. h. nach Maßgabe der Religion tritt erst auf in Spinoza. —

Da nun bereits die Hauptgesichtspuncte zur historischen Beurtheilung der gegnerischen Ansicht bestimmt sind, so genügt es, die weitere Ausführung auf einfache Erinnerung an bekannte Thatsachen zu beschränken.

Es liegt in dem Wesen des Hellenismus, daß ein Conflict zwischen der hellenischen Speculation und Volksreligion lange sehr ferne lag. Die Mythologie war dort nie zu bestimmten, abgeschloßnen Dogmen geworden: der festgeschloßne Glaube an

die Mythen, welche ja in so wechselnden zeitlichen und räumlichen Verschiedenheiten in stets veränderlichen, von jedem Dichter anders ausgeschmückten Formen erschienen, war nicht und konnte nicht sein wesentliches Erforderniß der Religiosität: der Widerspruch eines Denkers gegen dieselben erschien mithin nicht als ein Unerhörtes, als ein Abfall von der ausschließlichen Wahrheit. — Ferner brachte es der statliche, national-politische Charakter der Antike mit sich, daß auch die Religion ihre Hauptbedeutung darin hatte, National-Gut und Grundlage der statlichen Einrichtungen zu sein: es war deßhalb immer zugleich ein politischer und nie ein rein-religiöser Fanatismus, welcher zu Beschränkungen oder Verfolgungen der Denkfreiheit, die in höchst seltenen Fällen vorkamen, führen konnten. Eine Philosophie schien der antiken Statsreligion erst gefährlich, wenn sie anti-statliche Grundsätze lehrte. Solche tauchen aber erst am Ende der Antike, in den Sectenphilosophien auf, von welchen der Epikuräismus den sinnlichen, der Stoicismus den spiritualistischen Egoismus des Einzelnen zum Princip erhoben und welche eben deßhalb Vorboten des Erlöschens gesunden antiken Geistes sind. In der Blüthezeit von Griechenland war der politische Sinn ein so ausschließlicher Charakterzug zumeist gerade der Philosophen, daß an einen Conflict der Speculation und Stat gar nicht zu denken war. Die hellenische Philosophie kannte sohin kein religiöses Kriterium: sie war sich absoluter Selbstzweck und dies ist nicht der geringfügigste Grund jener Vollendung, welche ihre Wichtigkeit für die Geschichte der Philosophie begründet. Der Einwand, welcher scheinbar gegen obige Sätze durch das Beispiel der Opposition der Eleaten gegen die homerische Vermenschlichung der Götter, der durch Erinnerung an die Verfolgung des Anaxagoras und des Sokrates erhoben werden könnte, dient vielmehr dazu, die hier ausgesprochene Ansicht zu bekräftigen. Denn wenn die Eleaten die homerischen anthropomorphen Mythen anfechten, so ist hier zunächst einmal kein Kampf gegen die Religion, sondern vielmehr gegen die Poesie, welche in schöpferischer Bewegung das im Volksglauben Befestigte immer wieder neu erbauen will und zweitens geht die Opposition nicht aus von dem religiösen Gefühl des Volkes, oder von einem orthodoxen Priesterthum des Dogmas, sondern sie geht umgekehrt aus von der Speculation selbst, welche sich das Recht

vindiciren muß, einen höhern reflexiven Maßstab an die Erscheinungen der Unmittelbarkeit zu legen, um Bildungen der Mythe als unheilig, unsittlich, des Göttlichen unwürdig zu verwerfen.

Ferner ist die Verfolgung des Anaxagoras wie die des Sokrates wesentlich nicht in religiösen Motiven gegründet. Wenn jener auch als ἄθεος, dieser als Feind der Vaterlands-Götter verfolgt und verurtheilt wird, so ist doch dies religiöse Moment theils nur ein rhetorischer Kunstgriff der Gegner, die Menge für sich einzunehmen, wie er uns in allen Anklage-Reden der hellenischen Statsmänner begegnet, theils war auch bei der — geringeren — Zahl des Volkes, welches in der That einen Angriff auf die Religion in jenen philosophischen Lehren zu sehen und strafen zu müssen glaubte, nicht die Rücksicht der Beleidigung gegen die Götter als solche, sondern als die Schutzmächte des athenischen States, d. h. es war nicht das religiöse, sondern auch hier das national-politische Element, das den Angriff auf die Götter nur strafte, weil auf die Huld und die Anerkennung dieser Götter der Stat basirt war.

Ebenso liegt es in dem Wesen des Christenthums, daß die nachchristliche Philosophie in ein ganz anderes Verhältniß zur positiven Religion treten mußte als das der vorchristlichen gewesen war.

Der Glaube an die ewigen Wahrheiten einer göttlichen Offenbarung ist das Princip der christlichen Religion: auf eine Zeit glühender, tief poetischer Aufregung, welche in lebendigem Fluß reicher Ahnungen sich ergoß, folgte sehr bald ein allmähliches Fixiren und Abrunden der religiösen Gefühle in ein bestimmtes, aus scharfer Polemik sich desto entschiedener festsetzendes Dogma, welches gerade durch seine polemischen Veranlassungen durchgängig genöthigt wurde, ausschließliche Unfehlbarkeit sich beizulegen. Dazu kam, daß am Ausgang der Antike ein doktrinäres Schulwesen sich geltend machte, welches von den grammatisch-sammelnden, systematisirenden Schulen in Alexandrien ausgehend den ganzen Bereich der Wissenschaft erfüllte und namentlich auch bei Verbreitung der christlichen Vorstellungen durch die alexandrinisch gebildeten Lehrer sehr viel zu der Gestaltung des Dogmas beitrug. Sodann brachte es schon der spiritualistische Charakter der Vorzüglichsten gerade unter den christlichen Vorstellungen mit sich, daß eine rationelle Auffassung der Religion

nothwendig wurde; die Religion erhielt jetzt selbst, nach Form und Verarbeitung des Inhalts, speculative Färbung: daher mußte sie in engerer Beziehung zu der Speculation überhaupt stehen, als dies bei den hellenischen Mythen auch nur möglich gewesen wäre. Endlich war die Gefahr, in Folge geringer, oft unbewußter Abweichungen von der kirchlich sanctionirten Anschauung der christlichen Lehren als Ketzer durch den Kirchenbann aus der irdischen und aus der jenseitigen Kirchengemeinschaft, ja bald auch aus dem Schutz des States geschlossen zu werden, das Bedürfniß der Sicherheit, auch ganz gewiß den orthodoxen Glauben zu haben, so groß, daß man, nachdem einmal der Gesammtinhalt der Religion in dem Dogma objectiv festgesetzt und abgeschlossen war, mit großem Mißtrauen jede subjective, neu hinzutretende Erweiterung oder abweichende Auffassung aufnehmen mußte. Die Kirche war Statsanstalt geworden: Ketzerei ward ein auch mit schwersten weltlichen Strafen bedrohtes Verbrechen.

Aus diesen Gründen zeigte die kirchenväterliche und scholastische Philosophie als ihr charakteristisches Merkmal die fortwährende Aengstlichkeit, von dem Dogma abzuweichen. Die Schriftsteller, fast ohne Ausnahme selbst dem Klerus angehörig, erklärten ausdrücklich, nur „gemäß dem Dogma" über den Glauben speculiren zu wollen: sie verwahrten sich gegen jede etwa aufzudeckende inhaltliche Abweichung ihrer Schriften von der orthodoxen Lehre, indem sie diese stets als die ausschließliche und unfehlbare Wahrheit und jede andere Ansicht ihrerseits im Voraus für einen nicht beabsichtigten Irrthum erklärten. So konnte denn natürlich von einer wahren Fortbildung des Inhalts der Philosophie keine Rede sein: die Scholastik ist wesentlich formale Speculation. Die Geisteskraft, welcher gegen schöpferische Entwicklung und freie Verarbeitung des Inhalts in der unfehlbaren Ausschließlichkeit des Dogmas eine unübersteigliche Schranke gesetzt war, warf sich mit der ganzen Stärke einer lang und allseitig gehemmten Bewegung auf das ihr einzig freigelassene Gebiet: die Form. Deßhalb ist die Logik der Hauptgegenstand scholastischer Speculation: und es ist die hier aufgewandte Stärke und Schärfe der Denkkraft, wenn auch oft an unersprießliche, todte Distinctionen verschwendet, doch eine Vorbereitung und Schule für die spätere, sich befreiende Speculation geworden.

Gegen das Ende des 15. und zu Anfang des 16. Jahrhunderts nun beginnt eine Periode neuen, allgemeinen Aufschwungs in der Geschichte des Geistes: in Kirche und Religion, in Kunst, sowie in Stat und Wissenschaft. Es ist die Uebergangszeit des Mittelalters in die neue Zeit. Die großen Entdeckungen am Himmel und auf der Erde, die Erneuerung der Antike, die Wiederbelebung der Naturwissenschaft sind ebenso Zeichen und Wirkungen des allgemein höher potenzirten Geistes, als sie selbst wieder als anregende, förderliche Momente und Ursachen eben diese höhere Potenzirung unterstützen. Der Gedanke aber, welcher den verjüngten Bestrebungen jener Zeit zu Grunde lag, ist die Betonung der Subjectivität. Es ist das Individuum, welches seine Berechtigung endlich wieder gegen die bisherige ausschließliche Herrschaft des Allgemeinen, des „Katholischen“ geltend macht. So geht selbst innerhalb des religiösen Gebiets die reformatorische Bewegung in ihrem tiefsten Grunde nur von dem Rechte des Subjectiven, des Individuellen aus, welches sich gegen das objective Dogma geltend macht. Jede Einzelheit fühlte als solche ihre Selbstheit: sie erkannte sich als eine Welt für sich, einen in sich abgeschlossenen Mikrokosmus, welcher zunächst und in Wahrheit seinen Zweck nicht in irgend welcher Beziehung auf ein Aeußeres, sondern in sich hat, absoluter Selbstzweck ist.

Wie dies Princip nun in Stat und Kirche, in Kunst und in den einzelnen Wissenschaften den Sieg errang, so denn auch allmählig in der Philosophie. Der durch die logische Gymnastik des scholastischen Denkens in seinem Rüstzeug formal scharfen Unterscheidens ausgebildete Geist, der den Sieg der Freiheit des Einzelnen über den Zwang des Allgemeinen rings in allen anderen Gebieten um sich her erblickte, gelangte — freilich nur in zögerndem Heranreifen — zu dem Bewußtsein, sich in der Speculation ebenfalls Selbstzweck zu sein. Das scholastische Kriterium der Wahrheit: Uebereinstimmung mit dem Dogma, die Beugung der individuellen Denkfreiheit unter die Herrschaft eines äußerlichen Gesetzes wird überwunden von dem Princip des Individuellen: und so beruht die Philosophie des Cartesius schon entschieden auf dem Subjectivismus; von diesem System an aber datirt sich anerkanntermaßen die lebendige, nimmerrastende Bewegung, welche nun den Inhalt, nicht mehr blos die Form, des Denkens ergreift. Wenn nun auch der allgemeine

Zweifel an der Wahrhaftigkeit jeder Art von Erkenntnißquellen, von welchem Cartesius ausgeht, bei ihm im weiteren Verlauf auf eine völlig willkürliche Weise wieder beschwichtigt wird, indem, noch ganz im scholastischen Stil, das Wunder, das Uebervernünftige, als letzte Antwort auf die höchsten Vernunftfragen, z. B. die über das Verhältniß von Geist und Materie, anerkannt wird, so ist doch das richtige Princip anerkannt, — ein Fortschritt, welchen die inconsequente Verfolgung nicht mehr hintertreiben kann. Ein Gedanke, welcher eine tiefe Wahrheit principiell ausspricht, kann nie mehr in der Geschichte verloren gehen: ist er wahrhaft berechtigt, so greift ihn ein anderer auf, wenn ihn selbst der erste Verfechter fallen läßt.[11]) So auch in diesem Falle. Der Jude Baruch Spinoza ist es, der das einmal ausgesprochene Princip seines Lehrers ohne Rücksicht auf Aeußeres consequent durchführt, es gerade da betont, wo es jener, noch in dem Banne confessionell christlicher Scholastik befangen, verstummen läßt. Der tractatus theologico-politicus ist der Freiheitsbrief der neuen Philosophie: hier wird zuerst das Recht der Wissenschaft, einerseits selbst nur dem Tribunal der Vernunft sich stellen zu müssen und andererseits jedes mögliche Object menschlichen Erkennens, also auch die Religion, nach Vernunftgesetzen prüfen zu dürfen, behauptet und gleich die erste Anwendung dieses Rechtes gemacht, indem einzelne Lehren des alten Testaments, namentlich die Wunder, einer der Beachtung auch heute noch nicht unwürdigen Kritik in historischer und rationeller Beziehung unterworfen werden; das ganze Buch ist nur eine Anwendung des in jedem Capitel wiederholten Princips: Philosophie kann nur sich selbst zum Zwecke haben. In diesem Sinne möchte denn auch das bekannte Wort Hegels, es ist Anfang aller Philosophie, Spinozist zu sein, seine größte Wahrheit haben.

Die entscheidenden Stufen in der weiteren Fortbildung sind dann kurz folgende: Spinoza hatte einmal die Wesensverschiedenheit von Philosophie und religiösem Dogma bestimmt: es kam nun darauf an, den beiden, da sie nicht mehr ineinander auf Einem Punct stehen konnten, die richtige gegenseitige Stellung anzuweisen. Die französischen und englischen Skeptiker und Mystiker nun, wie Theophilus Gale, Pascal, Poiret, Huet halten diesen Unterschied viel

---

[11]) Schöne Illusion eines Jünglings oder Knaben! (1882)

entschiedener fest, als er z. B. bei Cartesius erschien: sie räumen ein, daß die Philosophie in ihren Demonstrationen nur in Vernunftbegriffen sich bewegen, nicht auf religiöse Gefühlswahrheiten sich stützen könne: allein sie sehen eben darin einen Mangel des philosophischen Wissens, und sie bestimmen die Stellung von philosophischem zu religiösem Erkennen als Unterordnung des ersteren unter das zweite: beide werden als verschiedene Wesenheiten gedacht, — dies ist der Unterschied vom scholastischen Princip — aber die Religion als die Hauptquelle, die Speculation als die secundäre Quelle der Erkenntniß.

Hieran schließt sich die vermittelnde Uebergangs-Periode der Ansichten von Geulinx und Malebranche, der Occasionalismus, welcher im Allgemeinen das soeben bezeichnete Princip der Ueberordnung von Religion über Philosophie zwar festhält, aber im Einzelnen doch, namentlich in den rein speculativen Fragen, eine Gleichberechtigung von Philosophie und Religion in der Art anerkennt, daß die Speculation in allen Fällen, welche einen den christlichen Hauptideen nicht widersprechenden Inhalt behandeln, weder den Einwänden des Skepticismus noch der Autorität des Dogmas sich unbedingt zu fügen habe; die letztere Bestimmung mag ihren Grund unter Andern in der tiefen Erschütterung haben, welche durch die Kirchenspaltung und die daran geknüpften Untersuchungen die früher absolute Autorität des kirchlichen Dogmas erlitten hatte.

Der nächste, entscheidende Fortschritt liegt in der Monadologie von Leibnitz. Es ist charakteristisch für den Geist dieser Philosophie, daß ihre erste Schrift das Princip des Individuums behandelt. Das Individuum und sein Recht ist der Grundgedanke der Monadologie: jede Einzelheit wird als eine Welt für sich, ein in sich selbst unabhängiges Ganzes gedacht, welches nur dadurch, daß es sich zunächst Selbstzweck ist, auch seine richtige Beziehung auf die geordnete Gesammtheit der Monaden, auf die prästabilirte Harmonie, erhält. Darin ist es begründet, daß auch die Wissenschaft, eben als eine Einheit, bei Leibnitz als absoluter Selbstzweck erklärt wird. Gerade das Wesen der Monade wird in intellectuelle oder doch sinnlich-erfahrende Thätigkeit gelegt: die Vorstellung ist das Leben der Monas, welches, jener hohen Würdigung der Individualität und auch der Natur der Sache gemäß, nur gedacht werden kann,

wenn jene vorstellende Thätigkeit ausschließlich von dem freien inneren Wesen der Monas ausgeht und nur sich selbst, nicht irgend ein anderes, Aeußeres bezweckt. So hat denn auch Leibnitz, tief durchdrungen von dem Gefühl der Würde der Wissenschaft, fast in allen seinen Schriften, (am Wenigsten entschieden in der Theodicee), die Freiheit der Speculation verlangt und sie der Religion in der Art gleichgestellt, daß nicht nur in Behandlung logischer und ontologischer Fragen, sondern sogar in Prüfung religiöser Lehren die Philosophie ausschließlich nur nach eigenen Gesetzen, ohne Uebereinstimmung mit dem Dogma als Kriterium der Wahrheit anerkennen zu müssen, verfahren solle.

Wenn die Gegenschrift (p. 35) bemerkt, auch Leibnitz huldige, wie die Kirchenväter, (!) der von ihr vertretnen Ansicht, so ist dies irrig. Leibnitz hat es nie für die Aufgabe der Philosophie gehalten, von vornherein auf Uebereinstimmung mit dem Dogma auszugehen, die Fahrt gleichsam nach diesem Hafen zu richten: allerdings aber war er so gläubig erfüllt von der Wahrheit der christlichen Religion, daß er gewiß war, die Speculation könne am Ende zu keinem dem Christenthum widersprechenden Resultate führen, was auch bei seiner Philosophie nicht der Fall war. Es ist aber, wie gezeigt, dem Wesen der Leibnitzischen Philosopie und seiner wiederholten, ausdrücklichen Erklärung zuwider, die factische Uebereinstimmung als das Resultat jenes scholastischen Princips zu betrachten: es liegt in der Persönlichkeit Leibnitzens, daß seine Philosophie im edlen Sinne eine christliche wurde: aber nach seiner Idee von Wissenschaft ist unzweifelhaft anzunehmen, daß er, wenn sich ihm ein andres Resultat nach Vernunftgesetzen ergeben hätte, dieses jener Uebereinstimmung wegen nicht würde verworfen haben. Er hat dies auch bewiesen in dem Streite über die Transsubstantiation mit des Bosses; es ist die Art, wie er diesen schlichtete, so daß Philosophie und Religion harmonirten, nicht als Condescendenz anzusehen; die Lehre von dem vinculum substantiale ist tief in dem Princip der Monadologie begründet und nur hier bei Gelegenheit ans Licht getreten.

Mit Spinoza schon ist erreicht, was die Speculation für sich verlangt: Anerkennung ihrer Selbstbezweckung und das Recht, alle Erkenntnißobjecte nach Vernunftgesetzen zu prüfen.

Daher kann als wahrer Fortschritt seit Spinoza nur die formale Begründung des Princips der Selbstbezweckung durch erkenntniß = theoretische und psychologische Untersuchungen gelten, wie sie durch Kant und namentlich durch Herbart erfolgt ist: hier wird, was Spinoza, auch Leibnitz apriori aus dem Wesen der Philosophie deducirte, aposteriori aus der Erfahrung über den Vorgang des Denkens nachgewiesen.

Wenn nun das Princip der freien Selbstbezweckung der Speculation und ihres Rechts, nur nach Vernunftgesetzen und zwar Alles nach Vernunftgesetzen, ohne Rücksicht auf Uebereinstimmung mit einem Aeußern, zu prüfen, einerseits aus dem Wesen der Philosophie, andrerseits aus ihrer Geschichte in der Art nachgewiesen ist, daß der innige Causalzusammenhang gezeigt ward, in welchem dies Princip mit dem Leben, das Entgegengesetzte mit dem Verfall der Philosophie zu allen Zeiten gestanden hat, so erscheint die Ansicht der Gegenschrift, Uebereinstimmung mit dem Dogma sei Kriterium philosophischer Wahrheit, als unbegründet und der daraus gegen die Prantlische Philosophie erhobene Vorwurf als unberechtigt.[12])

---

[12]) Gegen diese Abhandlung, welche der anonymen Denunciation die unverdiente Ehre erwies, sie zu der Höhe einer wissenschaftlichen, principiellen Untersuchung zu erheben, erschienen zwei ultramontane Schriften, die eine von Johannes Huber, der damals noch sehr weit von seinen späteren, ziemlich oft wechselnden Standpuncten entfernt war, die zweite von Arno Grimm: beide Verfasser waren Studenten wie ich: sie gehörten der theologischen Facultät und einer ultramontanen Studentengesellschaft an. (Huber trat bald in die philosophische Facultät und brach bekanntlich später mit dem System, das er hier noch sehr heftig verfocht.) Zur Abwehr dieser beiden Angriffe auf Prantl und mich schrieb ich in Berlin 1853 die beiden folgenden Repliken. Aber der Zweck der Angriffe ward leider erreicht: Professor Prantl ward für viele Jahre von dem hohen Ministerium von der Haltung philosophischer Vorlesungen suspendirt: wie man erzählte deßhalb: „weil jeder Pantheist sich für Gott selbst halte, also kein guter Statsbürger sein könne."

II.

Antwort für Joh. Nepomuk Huber.

I. Ueber die absolute Denknothwendigkeit, der Kriterien der Philosophie und das Verhälniß zwischen Philosophie und Religion.

Unter der Denknothwendigkeit der „Engegnung¹)" verstehe ich die Freiheit wissenschaftlicher Forschung von unwissenschaftlichen Schranken, ihre Autonomie, kraft deren sie ihre Entwicklung nur nach eigenen Gesetzen vollzieht, ihre Ergebnisse nur nach deren Uebereinstimmung mit ihren logisch zu beweisenden Principien würdigt, Uebereinstimmung mit irgend einem ihr äußerlichen Kriterien als Maßstab der Wahrheit ablehnt: Zweck der Philosophie ist Wahrheit: sie ist in sofern Selbstzweck. Der Werth oder Unwerth hängt nicht ab von ihrer größeren oder geringeren Förderlichkeit für irgend ein Anderes als die Erkenntniß des Wahren.

Der speculative Grund dieser Freiheit liegt darin, daß die Idee des Wahren, nach welcher die Philosophie strebt und deren Verwirklichung die Philosophie selbst in ihrer Geschichte darstellt, wie die Idee des Schönen und die Idee des Guten, an sich selbst für den Menschen absolute Bedeutung hat und Selbstzweck ist.

Wie die Kunst nicht das Schöne so darstellen kann, wie sie es doch soll, wenn ihr zum Princip ihrer Production, zum Zweck ihrer Gestaltungen ein dem Schönen Aeußerliches auferlegt wird z. B. das Nützliche, wie statt des Rechts

¹) „Entgegnung" 2c. war der Titel meiner Vertheidigungsschrift für Prantl (oben S. 95) gewesen. Hubers Replik hieß: „der Anthropologism des Dr. Karl Prantl und seine jüngste „Bevorwortung" (sic: vermuthlich sollte dies soviel als „Befürwortung" bedeuten). München 1853. Von Johannes Nepomuk Huber.

Unrecht entsteht, wenn ein dem Recht Aeußerliches z. B. ein Parteiinteresse, wirthschaftliche Sonderinteressen zum Regulativ der Gesetzgebung oder gar der Rechtsprechung gemacht werden, so verneint man die Wissenschaft in ihrem tiefsten Kern, man entweiht sie in ihrer Heiligkeit, durch die Zumuthung, sich nach andern als ihren eigenen Denkgesetzen zu richten.

Unsere Gegner aber haben als Maßstab der Wissenschaft „Uebereinstimmung mit der Wirklichkeit (!) und mit der Religion" aufgestellt.

Der Maßstab der „Wirklichkeit" ist eine Selbsttäuschung plumpster Art.

Hat Immanuel Kant ganz umsonst gelebt?

Kann ich doch mit meiner Vorstellung nie an die „Wirklichkeit" selbst als „Maßstab" gelangen, vielmehr immer nur an meine Vorstellung von dieser Wirklichkeit, von dem Ding an sich: ich messe also hiebei eine meiner Vorstellungen immer nur an einer andern meiner Vorstellungen, eine tautologische Drehkrankheit, die bei Philosophen noch betrüblicher als bei Schafen: welche von zwei widerstreitenden Ansichten die wahre sei, kann nicht der Vergleich mit einer dritten, ebenfalls zweifelhaften, entscheiden, sondern nur die Uebereinstimmung mit dem Princip, der Logik, dem System. —

Der „Maßstab" ist aber, auch abgesehen von seiner Trüglichkeit an sich, unanlegbar in den wichtigsten Fällen: gerade den bedeutsamsten Begriffen der Speculation entspricht überall keine handgreifliche „Wirklichkeit."

Durchaus nicht negirt die Denkfreiheit das Object: dies thut vielmehr die Hegel'sche Hypostasirung des Gedachten zum Denkenden selbst, übrigens nicht so allgemein wie die „Beleuchtung" behauptet: und bei Einem Gegenstand des Bewußtseins, Gott, indem das Gottesbewußtsein des Menschen zugleich das Bewußtsein Gottes von sich selbst sein soll, was wir weit von uns abweisen.

Identität des Denkens und des Seins muß aber allerdings vorausgesetzt werden als Bedingung aller Erkenntniß.

Denn, ist das Denken nicht ein Seiendes und zwar ein ὄντως ὂν und zwar ebensofern ein Seiendes als es ein Denken ist, so ist es kein Wahres, sondern ein Nichtiges: und ist das Seiende nicht ein Denkendes, so ist Nichts ein Denkendes und wieder keine Wahrheit möglich.

Daher ist das Selbstbewußtsein Ausgang entwickelter Philosophie: denn es ist die innigste Einheit von Denken und Sein.

Nur die „Ideen", d. h. die Gesetze, die Begriffe sind das wahrhaft Seiende, nicht jene „Wirklichkeit", die man mit Händen greifen kann: sie besteht aus bloßen Erscheinungen des Idealen, der Gesetze. Wissenschaftlich, wirklich philosophisch geschulten Gegnern hat man das erst noch klar zu machen nicht nöthig. —

Gegen S. 7 müssen wir sagen: „aprioristische Principien des Geistes" gibt es allerdings nicht und absolutes (nicht erst aus Erforschung des Objectiven zu gewinnendes) Wissen auch nicht: alle Erkenntniß ist aus Erforschung des Objects zu gewinnen: denn die zu findenden Principien sollen ja die des objectiv Seienden sein. Aber zu diesem Seienden gehört auch der Geist des Denkers selbst: und die Gesetze dieses Denkens müssen vor den Gesetzen des andern Seienden erkannt sein: das sollte nach Kant nicht noch eingeschärft werden müssen: nicht aprioristische Principien, aber unabschüttelbare Gesetze der Vernunft, der Logik hat die Erkenntnißphilosophie vor Allem zu erörtern. Dies gemeinsame Gesetz alles Denkens, von Platon in dem Gleichniß der ἀνάμνησις, der Erinnerung an die von der Sele vor ihrer irdischen Existenz geschauten Ideen ausgedrückt, enthält in letzter Instanz den Zwang für alle Denkenden, sich dem als logisch nothwendig nachgewiesen zu beugen: auf der gemeinsamen Anerkennung solcher Vernunftnothwendigkeit beruht die Möglichkeit jedes geistigen Austausches.

Darum, weil die Philosophie nicht blos Abspiegelung, Schattenbild des Objectiven ist, sondern dies Objective uns erklären d. h. uns klarer darstellen soll als es zunächst dem unphilosophischen Auge erscheint, weil sie die Wirklichkeit begreifen d. h. die ihr innewohnende Bedeutung uns erschließen soll, darum kann „Uebereinstimmung" mit dem „Objectiven" d. h. mit dem erst zu Erklärenden, nicht Prüfstein der Wahrheit eines philosophischen Systems sein. — —

Völlig unwissenschaftlich ist auch die Auffassung der **Religion** und deren Verhältniß zur Philosophie (S. 87). Kindlich, aber nicht philosophisch, ist es, der „Wirklichkeit" im eben erörterten Sinn als zweites Kriterium für die Wahrheit einer Philosophie und in gleichem Sinne die Religion an die Seite zu stellen. Budha, Mahomed, Moses können

hiernach in ihrer Geltungssphäre die gleiche Forderung erheben und die vielgeplagte Philosophie muß mit zahlreichen, einander auf das Schroffste widerstreitenden Religionen „übereinstimmen."

Es ward bereits dargewiesen, daß die „Wirklichkeit" nicht Maßstab der Wahrheit sein kann, weil ja diese angebliche „Wirklichkeit" doch nur deren Vorstellung ist und so eine Vorstellung lediglich an der anderen gemessen würde.

Wie plump aber ist es nun weiter, die Religion, dieses Product menschlicher Entwicklung, diese nothwendige Bethätigung eines menschlichen Triebes, als ein Stück der „Wirklichkeit" etwa neben Sonne, Mond und Sterne zu stellen.

Die jeweilige Religion gilt freilich dem religiösen Empfinden als das Aller-Wahrste und Unbezweifelbarste: und zwar ist die religiöse Empfindung hierbei im vollsten Recht: denn sie ist nur, sofern sie an sich glaubt.

Aber für die Wissenschaft ist die Religion nicht Maßstab, sondern Gegenstand der Untersuchung: ein Stück Menschengeschichte, wie Sprache, Recht und Kunst, und wie diese veränderlich und manchfaltig. Da nun auch in dem Religionstrieb der im Wesen gleiche Menschengeist, obzwar mit andern Organen und in andern Formen als in der Philosophie, arbeitet, auch in der manchfaltig zusammengesetzten Religion — außer andern Bedürfnissen — der Wissenstrieb mit arbeitet, kann die Wissenschaft auch in Religionen Bruchstücke der Wahrheit finden: aber dies geschieht doch immer nur hinterher, nachdem ihre Sätze kritisch, logisch geprüft sind: keineswegs aber sind solche Sätze für die Wissenschaft um deßwillen a priori wahr, weil sie christlich sind. Gerade dies aber verstehen die drei Herrrn Gegner unter der Gleichstellung der Religion mit der „Wirklichkeit", d. h. wie oder was die Kirche lehrt, nämlich die römisch-katholische, ist ebenso „Maßstab" des Philosophirens, wie z. B. die Philosophie nicht der Mathematik widerstreiten soll. Arme Philosophie, welche von Genf, von St. Petersburg, von Rostock und von Rom viererlei widerstreitende Verhaltungsbefehle empfängt (und seit Juli 1870 eine anders gestaltete Unfehlbarkeit zu respectiren hat als früher)! Von vergleichender Religionsgeschichte haben die verehrten Herren so wenig eine Vorstellung als von Völkerpsychologie und von Analyse der bei der Religions-

gestaltung thätigen Seelenkräfte: es wird immer noch philosophirt: „secundum canones“.

Die Begründung der Religion aber auf S. 8 erscheint nicht gelungen: die Totalität des Gewußten wird als ein Κόσμος νοητός im Geiste auferbaut und nun gefolgert: „so begreift es sich von selbst, daß die Realwelt in sich begründet und nach der Idee des Organismus systematisirt sein muß.“

Dies ist rein nicht zu begreifen; denn die Prämisse ist nur der Κόσμος νοητός d. h. die Totalität, der Inbegriff des Gedachten: darin liegt höchstens, daß der Denkende diesen Κόσμος in einer gewissen Ordnung Κόσμος denkt — aber nicht einmal dies liegt darin. Warum aber ist die Realwelt deßhalb „in sich begründet“? Weßhalb „in sich“? und weßhalb „begründet“? Und weßhalb grade „nach der Idee des Organismus systematisirt“? Warum nicht nach irgend einer andern? Das sind doch nur Wörter, um nicht zu sagen Phrasen.

„Die ganze Realwelt tritt uns „also“ zunächst als ein System von Organismen entgegen“.

Dies ist vielleicht ganz richtig, aber es steht hier absolut unbewiesen, unbegründet, unentwickelt. „In diesem Gebäude muß der Mittelpunkt absolut und urlebendig sein und daher auch alles übrige Leben, das eine relative Selbstheit hat, tragen und dieser wechselseitige Bezug zwischen dem absoluten Mittelpunkte und der relativen peripherischen Creatur ist die Religion, die ohne ein lebendiges Wesen und eine vernünftige Creatur nicht denkbar ist: die Religion ist hienach also eine objective Thatsache, in der Wirklichkeit gegeben und begründet.“

Man sieht, in dieser „Schlußkette“ sind die tragenden Begriffe: „in sich begründete Realwelt“, „nach der Idee des Organismus sytematisirt“, Mittelpunct“, „absolut“, „urlebendig“, „Träger des relativen Lebens“, „vernünftige Creatur“ rein willkürlich, ohne alle Begründung, hingestellt, ohne auch nur den Schatten eines Scheines von anderer Nothwendigkeit als der des: „tel est notre plaisir“. Freilich: in dem vorausgehenden Begriff des κόσμος νοητός ist all' dies und noch mehr enthalten: aber es hätte gegolten, aus diesem Allgemeinen das Einzelne mit Nothwendigkeit abzuleiten. Uns ist die Religion ein Anderes, aber in ihrer

Gleichstellung mit andern unentbehrlichen Forderungen und Gütern des menschlichen Wesens wahrlich nicht ein minder Ehrwürdiges als jenem unwissenschaftlichen Dogmatismus.

Wir gehen von der geschichtlichen, empirischen Betrachtung aus.

Hienach ist die Religion ein Geistiges: sie fällt nicht unter die Naturhälfte des Kosmos: sie gehört dem Bewußtsein an.

Sie erscheint als der Inbegriff der bewußten, aber unmittelbaren, d. h. nicht durch Reflexion vermittelten Beziehungen des Menschen (also: in Ahnung, Glauben, Gefühl) zum Absoluten.

Die Religion ist aber nicht ein durch Vernunft vermitteltes, methodisches Wissen von dem Absoluten. Das ursprüngliche religiöse Gefühl ist unwillkürlich, reflexionslos: (wie die ursprüngliche Gestaltung von Sprache und Kunst): bei den meisten Religionen hat es hiebei für immerdar sein Bewenden. Wenn bei einzelnen andern Religionen, auf einer viel späteren Stufe der Entwicklung, durch Reflexion Dogmen fixirt werden, geht dies mit nichten von Vernunftprincipien aus oder nach Vernunftprincipien vor sich: auch dann nicht, wenn andere Wissenschaften: Philologie, Geschichte, Archäologie, ja etwa auch eine hiefür gezähmte und abgerichtete Philosophie, zu solchem Werk mit herangezogen werden: denn diese Wissenschaften haben als unfreie Mägde zu schweigen, wo ihre Ergebnisse den Worten der Brodherrin widerstreiten. Vielmehr geschieht die Aufstellung der Dogmen nach positiver, über-vernünftiger, ja, wie sie sich mit Recht berühmt, wider-vernünftiger Offenbarung.

Dies ist nicht etwa ironisch gemeint: das „credo, quia absurdum" ist ganz folgerichtig und in dem Wesen des Religionstriebes psychologisch voll begründet: hätte die Religion nur dasselbe zu sagen, was die Wissenschaft sagt, möchte sie füglich schweigen: sie soll aber und muß reden, so lang es Menschen giebt: es leben in dem Menschen Bedürfnisse, welche, wie die Geschichte aller Völker lehrt, ihre Befriedigung außerhalb der Wissenschaft, ja oft im Widerspruch mit derselben oder doch in kühner Ueberfliegung der dem Wissen gezogenen Grenzen suchen.

Ergiebt sich ein Conflict, so gilt für die Wissenschaft selbstverständlich nur das Vernunftgemäße: aber auch das Vernunftwidrige hat sie in seiner psychologischen Nothwendig-

keit zu begreifen: dies ist Aufgabe der „Religionsphilosophie“, einer Wissenschaft im edelsten Sinne dieses Wortes.

Die „Theologie“ dagegen, sofern sie nicht Geschichtswissenschaft (im weitesten Sinne) ist, trägt den Namen einer Wissenschaft ohne Recht: denn sie sucht nicht die Wahrheit nach Vernunftprincipien, sondern bemüht sich zwar zum Theil die Lehren der Offenbarung als mit der Vernunft übereinstimmend nachzuweisen, zum Theil aber bezeichnet sie diese Sätze als Vernunft und Begreifen überschreitend und theilt sie dem Glauben zu.

Daher hat Religion höchsten absoluten Werth wie Wissenschaft, „Theologie“ aber nur sehr relativen: sie findet sich daher auch keineswegs bei allen Religionen, nur bei einigen in Folge besonderer Culturentwicklungen.

Höchste Ehrfurcht also wird den Gebilden der Religion Jeder einräumen, der sie als gleich menschennothwendig erkannt hat wie die des Sprach-, Kunst-, Recht-, Moral- und Wißens- Triebes.

Nur versteht sich, daß die Producte des Religionstriebes für die Wissenschaft lediglich Gegenstände der Erforschung sind, nicht Kriterien der Wahrheit; es wäre letzteres ebenso absurd, wie wenn man etwa die Producte der künstlerischen Phantasie als Kriterien für die Forschungen der Naturwissenschaften aufstellen wollte: der Pegasus und die Sphinx sind schön: man soll sich ihrer freuen: aber nicht die Zoologie anweisen, diese Gestalten in ihr System aufzunehmen.

Die Religion ist uns hienach die dem Menschen nothwendige unmittelbare Erhebung des endlichen Geistes zum Absoluten.

Es gibt kein Volk ohne Religion wie kein Volk ohne Sprache, Kunst, Moral, Recht, Wissen: obzwar alle diese Attribute in den dürftigsten und rohesten Anfängen auftreten mögen bei schwach begabten oder noch unentwickelten Stämmen.

Ja, es gibt auch ohne Religion keinen normalen Menschen: durchaus nicht soll die erstiegene Stufe philosophischer Erhebung zum Absoluten die kindlich unmittelbare, die religiöse Erhebung ausschließen: so wenig auf dem Gebiet der Moral die erstiegene Stufe philosophischer Erkenntniß der Vernunftnothwendigkeit der guten Handlung die kindlich unmittelbaren unwillkürlichen Impulse des Gemüthes zu guten Handlungen ausschließen soll.

Wer sich brüstet, irreligiös zu sein, spielt mit sich oder

mit Andern Komödie oder bezeugt lediglich seinen auomalen Selenzustand: sei es, daß er von Anfang mangelhaft angelegt, sei es, daß er später verkommen ist. Sehr oft leidet der angeblich Irreligiöse an geheimer Gewissensübertäubung: er renommirt mit seiner Leugnung Gottes wie die Kinder, die im Finstern singen, weil sie sich fürchten und über ihre Furcht hinwegtäuschen wollen. Der aber wirklich Irreligiöse ist wegen seines Mangels an Phantasie, Gemüth und Geist (bei allem Verstand) als krank oder als verkrüppelt angelegt tief zu beklagen.

So ist uns die Religion die nothwendige Stufe der unmittelbaren Erhebung des endlichen Geistes zu dem unendlichen Geist: wie das Recht, nicht ein nothwendiges Uebel, sondern ein nothwendiges Gut der Menschheit: nicht eine Kinderkrankheit des noch unmündigen Menschen, welche die pädagogische Cur baldigst zu heilen, abzustreifen trachten müßte, sondern ein Verhalten zu dem Absoluten, das auch der zur Philosophie emporgereifte Geist bewahren und ehrfürchtig pflegen soll.

Die Religion ist eng verknüpft mit der Idee des Schönen, aber zugleich das Gute und das Wahre suchend: denn alle unmittelbaren Beziehungen des Menschen zum Absoluten umfaßt die Religion.

Wegen jener Unmittelbarkeit ist Eines der Organe (nicht etwa das Einzige!) der Religion die Phantsie d. h. für Auffassung uud noch mehr für Ausdruck und Darstellung: wie gefährlich aber diese freilich höchst gewinnende Gehilfin für den Inhalt der Religion werden kann, ja werden muß, sobald sie sich selbstständig macht und die religiösen Stoffe nach ihren eigenen, den ästhetischen, Bedürfnissen behandelt, wie schroff die Phantasie der Mythenbildung alsdann das philosophische Bedürfniß in der Religion nach Einheit des Göttlichen durch Polytheismus und das sittliche Bedürfniß in der Religion nach Heiligkeit des Göttlichen durch Anthropomorphismus, durch Vermenschlichung der Göttergestalten verletzen kann und muß — zu welchen Reformversuchen dies führte — das haben wir anderwärts dargewiesen. (Das Tragische in der germanischen Mythologie Bausteine I. Berlin 1880.)

So gibt unsere Auffassung der Religion die gewiß großartige Stellung des unmittelbaren „Zu-Gott-Seins“: sie ist uns die ehrwürdige fruchtbare Mutter alles höheren geistigen

Lebens: aus ihrem allumschließenden Schoße erwächst alle Cultur. Deßhalb soll die Philosophie dies ehrfurchtsvolle Pietätverhältniß gegenüber der Religion niemals verleugnen. —

Hienach statuiren wir also nicht einen Widerspruch zwischen Philosophie und Religion: diese Behauptung beruht auf einer sehr verwegenen Verschweigung unserer Sätze. (Oben S. 137).

Wir scheiden auch durchaus nicht aus den Beziehungen des endlichen Geistes zum Unendlichen, deren Inbegriff die Religion ist, das Erkennen aus wir sprechen ja wiederholt von „Wahrheiten des Gefühls": „Wahrheiten" fallen unter die Kategorie des Erkennens: aber Wißen, im Sinn wissenschaftlicher Begründung, ist uns eben nicht mehr Religion, sondern Philosophie.

Auch religiöse Ethik als solche verwerfen wir durchaus nicht: sie ist ja unvermeidlich, weil die Religion alle Verhältnisse des Menschen umschließt, welche sich unter die unmittelbaren Beziehungen zu Gott rücken lassen. Wie soll denn die Ethik der Völker in der Vorcultur eine andere sein können als eine religiöse? Ist doch auf jener Stufe die Substanz des nationalen Geistes noch unausgeschieden, liegen doch Religion, Moral, Recht, ja auch die Anfänge des Wissens (z. B. Heilkunde ist Zauber d. h. Religionsübung) noch ineinandergewickelt: die „Ent-Wickelung", die Lösung nach vollzogeuer Unterscheidung ist nun freilich der Fortschritt der Cultur: es ist ebenso nothwendig, daß die Ethik vor dem Erwachen der Philosophie religiös sei, als es nothwendig ist, daß sie nach dem Erwachen der Philosophie philosophisch wird: d. h. bei denjenigen Schichten der Völker, welche überhaupt der Philosophie fähig und zugänglich sind. Daß dabei die Philosophie die religiöse Ethik so wenig wie die Religion abthun soll, folgt aus dem Obigen (S. 158); als Regel: aber ausnahmsweise kann es wohl Pflicht der philosophischen Ethik sein, Rohheiten, Krankheiten, Auswüchse, Verirrungen der religiösen Ethik zu bekämpfen: wenn die religiöse Ethik Prostitution der mannbar gewordenen Mädchen oder Polygamie oder Blutrache vorschreibt, so wird die philosophische Ethik hoffentlich ebenso befugt sein, hiegegen einzuschreiten, wie höhere Religionen z. B. das Christenthum gegenüber solchen Dingen eingeschritten sind. Es ist anständigermaßen gar nicht zu sagen, welche Scheußlichkeiten

die religiöse Ethik roher oder verwildeter Völker als religiös-moralische Pflichten sehr oft vorgeschrieben hat. Aber auch das Christenthum hat Sätze der religiösen Ethik aufgestellt, gegen welche die philosophische Ethik und die Statsgewalt einschreiten muß. Wenn die ersten Christen es für sündhaft erklären, Civilprocesse zu führen, wenn sie die Wehrpflicht weigern, wenn sie auf Island das Landrecht brechen und keine Steuern zahlen, wenn ganz allgemein die fremden Eindringlinge in Erfüllung „religiöser Pflicht" die Heiligthümer der Germanen zerstören, so hat dagegen die Rechtsvernunft des States einzuschreiten und die philosophische Ethik der Antike verurtheilte mit Grund jene das Rechts- und Statsleben in seinen Wurzeln bedrohende krankhafte Verirrung der religiösen Moral. Gegen die Mißbräuche des Ablaßkrames im sechszehnten Jahrhundert aufzutreten, war nicht blos der reineren religiösen Moral Luthers, war auch der philosophischen Ethik verstattet. Wenn, — ich sage nicht Christus, aber — gewisse Richtungen in der Kirche die unsinnigste Askese, oder Ehelosigkeit als Gott wohlgefällige religiöse Moralpflicht verherrlichen so muß gegen eine solche Moral deren Ergebniß das Aussterben der Menschheit in der nächsten Generation wäre, die philosophische Moral auftreten und ihre Krankhaftigkeit, Natur- und Vernunftwidrigkeit, ihre Wider-Menschlichkeit darthun.

Die Herren Feinde leiden an der Naivetät, bei dem Wort „Religion" immer nur an das Christenthum zu denken und zwar an das Christenthum in ihrer geläuterten Auffassung, nicht an jenes, welches z. B. die gewaltsame Bekehrung und Verbrennung der Ketzer als Pflicht der „religiösen Moral" aufstellte: von vergleichender Religionsgeschichte haben sie gar keine Ahnung: daß man alle geschichtlichen Religionen heran ziehen muß, will man wissenschaftliche Grundlagen für Religionsphilosophie gewinnen, daß man auch auf das Christenthum als Eine Bethätigung des Religionstriebes neben den andern die allgemein gültigen Kriterien anwenden muß, in der Wissenschaft nicht das Christenthum allein auf einen übernatürlichen Boden und außerhalb der Kritik stellen darf, das verkennen die lieben Männer. Diese Kindlichkeit hat etwas herzgewinnendes: aber sie hält auf! Denn man muß ihnen nun leider immer wieder sagen, es sei ein circulus vitiosus, die Uebereinstimmung mit dem Christenthum als Kriterium für die

Wissenschaft aufzustellen, während doch die Wissenschaft das Christenthum in seiner geschichtlichen und psychologischen, also menschlichen, nicht übermenschlichen Entstehungsweise zu untersuchen und dasselbe mit dem gleichen Maßstabe zu messen hat wie alle Religionen.

Erwidert man, das sei eben unchristlich, so repliciren wir ganz bescheiden, daß die Wissenschaft nicht christlich, sondern logisch sein will, soll und muß.

Die „Wissenschaft von der Religion", die „Religionswissenschaft" ist aber, wir müssen so unhöflich sein, es zu wiederholen, durchaus nicht die Dogmatik (und auch nicht die ganze Theologie, sofern diese nicht Geschichte, Philologie, Archäologie ist): denn die Dogmatik ist nothwendig im Voraus auf die Ergebnisse der Offenbarung vereidigt und hat nur secundum fidem zu philosophiren: sie geht in Procession, mit gebundener Marschroute, wie es die liebwerthen Herren unter Anrufung der Statsgewalt auch für die Philosophie wieder einrichten möchten. Und wir verkennen nicht, daß der Standpunkt der Herren sich für den Stat empfiehlt; sie sollten ihre Beschwerden gegen die Philosophie aber nicht nur bei dem Cultusminister, — gleichzeitig bei dem Finanzminister einreichen. Denn in der That, das Budget wird durch die Professuren der Philosophie in unverantwortlicher Weise belastet: dieselben sind sämmtlich zu streichen: entweder lehren die Philosophen das Gleiche was die Professoren der Dogmatik: dann sind sie überflüssig: oder sie lassen sich etwa gar beigehen, anderes zu lehren: dann sind sie schädlich. Jener Omar war gar kein übler Kopf!

Die wahre Wissenschaft von der Religion ist aber vielmehr die auf vergleichender Religionsgeschichte und auf Anthropologie fußende Religionsphilosophie.

Diese hat nicht, wie die „Beleuchtung" will, die Ergebnisse der Religion „zu vervollständigen und zu ergänzen": aus dem gleichen Grunde, aus welchem drei Aepfel und drei Birnen nicht sechs Aepfel sind: Ergebnisse einer Religion ergänzen kann nur eine andere Bethätigung des Religionstriebes selbst, nicht eine Bethätigung des Wissenstriebes. Aber dann müssen beide Gebilde des Religionstriebes den gleichen geschichtlichen, nationalen, zeitlichen Voraussetzungen angehören: man kann nicht die Götter des Olympos durch die Asen von Asgard „ergänzen."

Die Religionsphilosophie hat vielmehr die in dem sehr complicirt zusammengesetzten Religionstrieb thätigen Kräfte zu analysiren, hienach das Wesen der Religion principiell zu erfassen (wie die Rechtsphilosophie den Rechtstrieb, die Kunstphilosophie den Kunsttrieb, die Sprachphilosophie den Sprachtrieb, die Moralphilosophie den Moraltrieb): sie hat in der vergleichenden Geschichte der Religionen die jeweiligen Wahrheiten und Irrthümer des religiösen Gottesbewußtseins aufzudecken und in ihrer Nothwendigkeit zu begreifen.

Dabei wird jede Philosophie selbst berührt von den religiösen Vorstellungen der Nation, Zeit, Culturepoche, welcher der Philosoph angehört: sind doch jene Vorstellungen in das geistige Leben des Volkes oder, bei nicht-nationalen Religionen, der Zeit übergegangen und hängen allen Erzeugnissen dieses Geisteslebens mehr oder minder, bald fördernd, bald hemmend, bald verschönend, bald verhäßlichend an.

In diesem Sinn — aber auch nur in diesem Sinn — ist es wahr, daß seit Christus alle Philosophie, welche von Christus weiß, christliche Philosophie ist, nicht anders als wie seit Kant oder Hegel alle Philosophen, welche diese Beiden kennen, von ihnen — positiv oder negativ — beeinflußt sein müssen.

Die Religionsphilosophie scheidet in den religiösen Vorstellungen das Phantastische, das Poetische, das Anthropomorphe aus, andrerseits die äußerlichen geschichtlichen, also zeitlichen, dann die räumlichen (z. B. klimatischen, geographischen) Einflüsse und sie prüft den Rest des Inhalts auf seinen speculativen Werth, das Verwerthbare emporrettend in den Aether der Idee.

So wird z. B. die Philosophie den jüdisch-christlichen Gedanken von der Ebenbildlichkeit Gottes für die Schöpfung des Menschen (der freilich keineswegs nur jenen beiden Religionen eignet) als bleibende Errungenschaft aufbewahren: aber nur nach Abstreifung der phantastisch-mythischen Form: die Philosophie wird darin poetisch ausgedrückt die Wahrheit finden, daß die Annahme der subjectiven Uebereinstimmung der Menschenvernunft mit der objectiven oder absoluten Vernunft im Universum Voraussetzung alles menschlichen Erkennens überhaupt ist und sie wird andrerseits darin den (freilich umgedrehten!) Ausdruck der religionsphilosophischen Wahrheit finden, daß überall die Menschen nach ihrem eignen Bilde die Götter geschaffen haben.

Andere Bestandtheile der Religionen wird die Philosophie zwar ebenfalls als nothwendige Ergebnisse der Nationalcharaktere und des Inbegriffs der in Raum und Zeit auf die Volksselen wirkenden Voraussetzungen erkennen, — also insofern als berechtigte Elemente einer bestimmten Volks- oder Zeit-Religion ungezählte christliche Heiligenmirakel des Mittelalters — aber sie wird für die Wissenschaft ihnen keinen weiteren Werth entnehmen können, als den eben erörterten: d. h. werthvolles Material zu sein für die Erkenntniß der Eigenart des fraglichen Volkes, seiner Geschichte und etwa noch für die Pathologie des Aberglaubens in der Volksseele.

Anders freilich verfährt die Dogmatik.

Sie verwirft jede Sichtung, Analyse, Kritik des gesammten Religionsstoffes, recipirt diesen mit allen außer- und über- und wider-vernünftigen Elementen und erhebt das Ganze, ohne Sichtung oder Vermittlung durch den Begriff, aus Thatsachen des Glaubens zu Wahrheiten des Wissens: wo es angeht, erklärt sie jene Thatsachen gemäß der Vernunft (was freilich der Wissenschaft gleichgültig und der Religion überflüssig scheinen muß) und hierin kann sie also hie und da mit der Wissenschaft übereinstimmen, ohne natürlich dadurch selbst Wissenschaft zu werden: denn wenn dicht daneben eine solche Thatsache nicht vernünftig erklärt werden kann, so verlangt die Dogmatik, daß dieselbe gleichwohl nicht etwa blos geglaubt werde, — dagegen haben wir nicht das Mindeste zu erinnern — sondern daß diese Thatsache als Thatsache nicht nur, nein, sogar als Kriterium für andere Thatsachen von der Wissenschaft angenommen werde!

Nur dieser monströsen Zumuthung der Dogmatik an die Wissenschaft gilt unser Widerspruch, nicht der Religion, ja auch nicht der Dogmatik, wenn letztere sich nur nicht anmaßt, nicht etwa blos selbst Wissenschaft zu sein, sondern obenein allen andern Wissenschaften die Ziele vorzuschreiben, bei denen sie anlangen müssen, sollen sie nicht als Irrlehren gebrandmarkt werden.

Aber nicht nur die „Dogmatik" erhebt diese Ansprüche — nein: wir lesen es ja hier in den Schriften dieser drei Herren Philosophen — die sogenannte „christliche Wissenschaft" überhaupt, auch die weltliche, die „positive Philo-

sophie", die katholische Speculation findet es viel bequemer, die entgegenstehenden Ansichten statt sie zu widerlegen, was seine Schwierigkeiten hat, bei der Statsbehörde zu denunciren, als „mit der Religion nicht übereinstimmend" und daher gefährlich für Altar und Thron. Wie lang ist es denn her, daß die „katholische Wissenschaft", die rechtgläubige Astronomie, gestützt auf das Dogma, der Naturwissenschaft, der Mathematik des Himmels, verbot, die Drehung der Erde um die Sonne zu lehren, weil „in Widerspruch mit der Religion"? Im Princip ist es ganz das Gleiche, was die Herrn Dischinger, Huber und Grimm verlangen: Uebereinstimmung der Forschung mit der „Religion" d. h. den katholischen Dogmen oder — Mund halten.[1])

Diese „katholische Wissenschaft" (die orthodox-protestantische muß dasselbe thun, wenn sie folgerichtig bleibt) verlangt, daß auch die begriffswidrigen, außer- und über- und wider- vernünftigen Ergebnisse der Dogmatik nicht etwa blos geglaubt, — sondern daß sie begriffen oder doch als Maßstab, als Kriterium für die Wissenschaft angenommen werden sollen: das ist die Vergewaltigung, gegen welche wir uns verwahren.

Diese Dogmatik, welche für die Philosophie maßgebend sein soll, hat das ganze Mirakelthum in sich aufgenommen: — also die ausgesprochene Verneinung des vernünftig Begreifbaren.[2])

Die Beleuchtung behauptet nun, die Basis der Dogmatik, die Existenz eines persönlichen Gottes, lasse sich „wissenschaft-

[1]) Was wäre wohl Darwin's Schicksal gewesen, hätte er die Unvorsichtigkeit begangen, als Galilei's Zeitgenosse geboren zu werden? (1882.)

[2]) Vide Beispielsweise Sancti Bernardi epist. contra Abailardum ad Papam Innocentium: Quid magis contra fidem quam credere nolle quidquid non possit ratione attingere? . . . . Nam illam, quae in Deum est fides plane negat beatus Papa Gregorius ullum meritum habere, si ei humana ratio praebeat experimentum. — Partus virginis nec ratione colligitur nec exemplo monstratur. Quodsi ratione colligitur non erit mirabile. (Concil. Toletan. XI. art. 4. Summa. Carranza.) Mira sunt quae de isto sacramento dicuntur . . . . Haec sunt quae fidem necessario exigunt, rationem omnino non admittunt. (S. Bern. de coena domini). Laus fidei est credere quod est supra rationem, ubi homo abnegat intellectum et omnes sensus. Petrus Lombard. I. IV. dist. 10 c. 2. additam. (Henrici de Vurimaria 12. c. 5). Ferner Ambros. (Epist. LX. Ep. 81. ed. Basil. Amerbach 1492 u. 1516.) Luther T. XVI. p. 570. 148. 149.

lich beweisen", also sei die ganze Dogmatik wissenschaftlich bewiesen.

Nicht so rasch, Herr Beleuchter!

Aus der Annahme eines persönlichen Gottes folgt die ganze katholische Dogmatik so wenig, daß z. B. die protestantische Dogmatik aus derselben Annahme zu ganz andern „Dogmen" gelangt, abgesehen davon, daß sehr zahlreiche Philosophen, trotz der gleichen Annahme, zum Widerspruch gegen beide Gruppen von Dogmen geführt werden.

Mit der Behauptung aber, die Existenz des persönlichen Gottes sei wissenschaftlich zu beweisen, sollte man uns doch seit Immanuel Kant verschonen: (die Religion braucht keinen solchen Beweis: sie steht über diesem Bedürfniß) aber freilich, was ist Immanuel Kant gegenüber der katholischen Wissenschaft der Herren Dischinger, Huber und Grimm!

Die Beleuchtung räumt ein: (S. 12) „die Dogmatik versucht nicht, die Wahrheit mit dem Maß menschlicher Vernunft zu messen": das ist nun aber leider das Maß der Wissenschaft: und diese Unglückliche soll nun die nicht an der Vernunft gemessenen Wahrheiten als maßgebend anerkennen!

Die Mysterien sind „relativ unbegreiflich"? Ich danke! Dieses „relativ" ist ein köstliches Wörtlein, ein durch Pascal und Voltaire hindurch gerettetes Kleinod aus dem sonst so traurig verrosteten Hort scholastisch-jesuitischer „Eristik". Nur „relativ unbegreiflich"! Das genügt leider, — die Mysterien in allen Ehren, da wo sie hingehören! — sie für die Logik als Kriterien, mit denen diese übereinstimmen soll, minder geeignet erscheinen zu lassen.

Mysterien! Nochmal: wehe dem, der sie antastet innerhalb ihrer berechtigten Stätte: innerhalb der gläubigen Sele, welche nicht den Glauben an ihre „Mysterien" Andern aufzwingen will mit Feuer und Schwert: aber wenn die Mysterien aggressiv werden, dann tritt die Vernunft in den Stand der Nothwehr: hier genüge der Hinweis, daß die Philosophie bisher dem Mysterien-Zwang aller Verfolgungen als sieghafte Martyrin widerstanden hat.

Recht bezeichnend für die „Wissenschaftlichkeit" dieser Philosophie ist auch Folgendes. In der Entgegnung war angenommen worden, die „Wissenschaft" der christlichen Ethik ruhe auf einer Idee und wir hatten gemeint, jener damit eine Ehre anzuthun, indem wir sie eben auf das

Niveau einer Wissenschaft gestellt hatten. Aber da sind wir schön angekommen! Zornig verwahrt sich die Beleuchtung dagegen, daß die christliche Ethik auf einer Idee, einer „bloßen" Idee beruhe. Nun, wir wollen es gewiß nicht wieder thun! Wir hatten jener Ethik nur auch da Bedeutung einräumen wollen, wo die christlichen Vorstellungen nicht oder nicht mehr als übernatürliche Offenbarungen mit Glaubenszwang gelten. Aber wir sind, trotz jener Verwahrung, der Ansicht, die christliche Ethik wird, gerade wegen der verachteten „bloßen Idee", auch bei denen noch ihre hohe Bedeutung behalten, welche auf Ideen mehr geben, als auf Mirakel.

Wir hatten in der Entgegnung die etwas aufdringliche Behauptung unserer Widersacher, alle Philosophie überhaupt müsse christliche Philosophie sein, durch die schüchterne Hinweisung auf die hellenische Philosophie zu pariren versucht. Aber die „Beleuchtung" wirft die Strahlen aus ihrer Blendlaterne (wegen der vielen Mirakel verdiente sie vielmehr „Laterna magica" zu heißen) auf die Geschichte der Philosophie und zeigt, daß „die antike Philosophie nur untergeordneten Werth im Vergleich mit der christlichen gehabt habe."

Das ist eine so starke „Beleuchtung", daß dem Zuschauer die Augen übergehen!

Bisher hatte man meistens in Platon und Aristoteles keine geringerwerthige Philosophie erblickt, als in der Patristik und der Scholastik, diesen echtesten, unverdorbensten Erstgebornen echt christlicher Philosophie.

Die antike hellenische Philosophie war original in Inhalt und Form: sie brach sich Bahn gegen Unwissenschaft und gegen die Irrsale der Volksreligion.

Die Patristik und die Scholastik hatten es bequemer: ihren Inhalt entnahmen sie zu einem Theil fix und fertig der Offenbarung, zum andern Theil der so viel geschmähten heidnischen Philosophie: aber leider wichtige Partieen, zum Beispiel die ganze Logos-Lehre, dem trübsten Abhub jener Systeme, dem Mysticismus der Neu-Pythagoräer und Neu-Platoniker: endlich das formale Rüstzeug für Angriff und Vertheidigung entlehnte man der Logik, Rhetorik, Dialektik der teuflisch-heidnischen antiken Schulen: wo bleibt da Werthvolles, Eigenartiges? Ich meine nicht am Christenthum, sondern an der „Wissenschaft" der „christlichen Philosophie".

Die auf die Patristik folgende Scholastik aber verarbeitet und führt aus die ihr von der Offenbarung überkommenen Stoffe, aber nicht quellenmäßig: sondern lediglich nach der Tradition durch die Patristik. Denn das ist gerade das Charakteristische für die mittelalterliche „Wissenschaft", daß sie nie auf die Quellen zurückgeht, sondern unter dem Banne der „Autorität", der „Ueberlieferung" lediglich bereits Verarbeitetes abermals bearbeitet: wie will man diese Leistungen an philosophischem Werth mit Platon und Aristoteles vergleichen?

Die „Beleuchtung" protestirt gegen die Gleichstellung der christlichen Mirakel und Legenden mit den hellenischen Mythen: aber wir fragen, wie soll denn Religionsphilosopie anders aufgebaut werden, als auf vergleichender Religionsgeschichte? und wie soll denn vergleichende Religionsgeschichte möglich sein, wenn sofort jede Religion, sowie man sie zur Vergleichung heranziehen will, über Gotteslästerung schreit und, weil sie allein wahr, alle andern Lüge seien, zwar die andern, aber nicht sich selbst als Stoff der Kritik behandeln lassen will? Liegt nicht allen der gemein menschliche Religionstrieb zu Grunde, der mit den gleichen Organen arbeitet? Ist der Proceß der Mythenbildung nicht überall der gleiche? Inwieweit giebt die Kirche das alte Testament der Kritik Preis? Erachtet nicht der gläubige Jude solche Kritik auch als Frevel, wenn er nämlich die Wissenschaft negirt? Sieht denn diese „Beleuchtung" die unglaubliche Naivetät ihres „wissenschaftlichen" Standpunctes nicht ein, der zurückgeht auf die Antwort Alexander's: „ja Bauer, das ist ganz was ander's?"

Dieser Lucifer von einem Beleuchter vergißt leider fortwährend, daß er ja in seinem Büchlein angeblich Philosophie treiben will, nicht Dogmatik.

Das Dogma ist in seinem ehrwürdigen Recht, wenn es verlangt, nicht kritisirt, sondern geglaubt zu werden und hierbei jeden Zweifel verbietet: denn ein Dogma, das nicht an sich selber glaubt, ist ein Nichts: wie sollen die Andern daran glauben?

Aber Philosophie, o Johannes Nepomuk, Philosophie! Für diese ist das Dogma nicht Kanon der Forschung, sondern Gegenstand derselben: für sie sind jene Lehren, wenn sie nicht wissenschaftlich (das will aber sagen: nicht mit Bibelsprüchen und Concilienschlüssen!) bewiesen sind, nur als

Producte des Religionstriebes Gegenstand anthropologischer Untersuchung, nicht mehr und nicht weniger als die Lehren anderer Religionen.

Der Christ mag deßhalb doch wohlgemuth die Ergebnisse solcher Vernunftkritik als unbefriedigend für seine Gemüthsbedürfnisse verwerfen und seinen Glauben unbeirrt festhalten. Ganz einverstanden! Wohl ihm! Nur als „Wissenschaft", als „Philosophie" soll er — was ja doch für ihn auch wirklich ganz überflüssig ist — solchen Glauben nicht bezeichnen, nicht verlangen, daß andere Leute, denen nun eben Wissenschaft Bedürfniß ist, ihre Wissenschaft nach seinem Glauben einrichten und gar nicht hübsch ist es von dem Christen, wenn er die Suspendirung von Philosophie-Professoren betreibt, weil sie sich solchem Dogmenzwang widersetzen. Setzt Prediger ab, welche gegen das Bekenntniß predigen, welches zu verkünden sie angestellt und vereidigt sind! Aber die Professoren der Philosophie sind auf die Trans-Substantiation nicht mehr vereidigt. —

Echt jesuitisch ist der Satz, „Sokrates, Platon, Aristoteles seien von tief religiöser Gesinnung gewesen" (im Gegensatz zu den „unreligiösen" modernen Philosophen, natürlich): Pardon, — wir rathen tägliches Studium von ein par Seiten Blaise Pascal! — Herr Theologe, keine Taschenspielerei mit Begriffen! Hier handelt es sich nicht um „fromme Gesinnung" im Allgemeinen, sondern um das Verhältniß zu der überlieferten Volksreligion: jene Männer waren fromm, gewiß: aber zu der Volksreligion, also dem Analogon des Christenthums von heute, standen sie in vollstem Widerspruch: den Euthyphron des Platon hat der „Beleuchter" wohl noch nie gelesen? Die „Religion" jener Männer war Monotheismus, nicht ohne pantheistische Beimischungen, und von da aus bekämpfen sie vielmehr die Volksreligion, welche Polytheismus war, wie sie das Anthropomorphe in den Mythen als unvereinbar mit dem Unendlichen und Heiligen in Gott bekämpfen: ganz ähnlich wie spätere Philosophen sich an solchen Elementen in der kirchlichen Tradition des Christenthums gestoßen haben.

Was Leibnitz angeht, s. oben S. 148; es ist bei ihm Exoterisches und Esoterisches wohl zu scheiden: aber bei all seiner aufrichtigen Verehrung und bei all seiner klugen Schonung des Christenthums würde ein Leibnitz doch niemals wie unsere drei Gegner das Dogma als das Halfterband

haben gelten lassen, daran ein Mann im Syrerland (d. h. wohl der Cultus-Minister) das Kamel Philosophie zu führen habe, damit es nicht irre gehe oder „plötzlich anfange, entsetzlich zu schnaufen" — was bekanntlich das Kamel des Gleichnisses doch gethan hat, trotz und vielleicht — wenn die Psychologie des Kamels uns nicht trügt — gerade wegen des Halfterbandes!

II.

Ueber den wahren und falschen Dialekticismus.

Die „Beleuchtung" stellt der als irrig bekämpften Hegel'schen Dialektik eine andere dialektische Theorie gegenüber, an welcher aber, nach Lessing's Wort, leider das Wahre nicht neu und das Neue nicht wahr ist. Die Mangelhaftigkeit erscheint zunächst schon darin, daß dieser „positive" Dialekticismus sich auf keine innere Nothwendigkeit, auf keinen wesentlichen Begriff gründet: sondern völlig willkürlich werden von den verschiedenen Arten menschlicher Erkenntniß drei herausgehoben und ihre Zusammenstellung dann als „dialektischer Proceß" erklärt! — Diese Arten: Intuition, Reflexion und Construction, sind nicht einmal als Stufen d. h. als nothwendig successive anzusehen; denn bei unzähligen Denkobjecten, welche unsere Reflexion wesentlich beschäftigen, aber durch Raum oder Zeit unserer unmittelbaren Wahrnehmung entrückt sind, fällt die „Vorstufe der Intuition" völlig weg, ohne daß doch hoffentlich deßhalb die so ohne Intuition gewonnene Erkenntniß eine unvollkommene sein soll. Diese ganze Stufe ist also eine unwesentliche. Die zweite Gliederung, „die Reflexion", hat die Function, Unterschiede vorzufinden oder zu setzen. Diese Distinction von realen, d. h. vorgefundenen nnd logischen, d. h. gesetzten Unterschieden, ist vollkommen unrichtig. Denn einmal ist, gerade nach der Ansicht der Gegner, daß Uebereinstimmung mit den Objecten das Kriterium der Wahrheit sei, eine bloß logische, gesetzte, der Realität nicht entsprechende Unterscheidung eine falsche und unwahre. Sodann aber ist doch jede Unterscheidung, sofern sie vom Menschen gedacht wird, sofern sie in den Proceß des Wissens aufgenommen ist, nicht mehr eine nur gegebene, sondern eine gesetzte, also logische. Denn darin eben besteht das Wissen, ein gegebenes

Object nicht mehr bloß zu „nehmen“ — dies ist bloße „Wahrnehmung“ — sondern selbst zu „setzen“: so sind also alle Unterschiede logische. Endlich aber ist doch das Gebiet des Geistes und der Begriffe ein mindestens eben so reales als das der Sinnlichkeit, des Materiellen: und solche Unterschiede wie der von Substanz und Accidens, welches von den realen Herr Huber, der Beleuchter, unterscheidet, haben gewiß eine Realität im vollsten Sinne: so daß, wenn auch kein Menschengeist wäre, der sie dächte, sie ebenso real und objectiv bestünden wie der von Geist und Natur, welchen der „Beleuchter“ als solchen anführt. Unbegreiflich ist aber die Polemik gegen die „Entgegnung“, worin dieser vorgeworfen wird, sie setze einseitig das Wesen des Verstandes in das Entgegensetzen, in die Negation, während gerade die „Entgegnung“ es ist, welche so nachdrücklich gegen die Behauptung der Gegner das Nichtaufgehobenwerden der dialektischen Stufen im ausschließlichen Sinn von „tollere“ verficht. Allerdings muß dem Verstande wesentlich als specifische Function die Unterscheidung beigelegt werden wie dies die „Beleuchtung“ selbst thut. Aber es versteht sich nach der oft wiederholten Behauptung, daß das Aufheben ebensowohl ein „conservare als ein „tollere“ ist, von selbst, daß die in der Reflexion des Verstandes aufgehobene Einheit der Unmittelbarkeit noch fortbesteht und fortwirkt. Wenn man also dem Verstande als Specifisches das Unterscheiden beilegt, so kann dies nicht anders als in jenem von der „Beleuchtung“ sebst adoptirten Sinn geschehen. Man kann doch eben nicht zwei Worte in Einem Athem sagen: also muß man sie nach einander aussprechen. Darauf aber allein gründet die „Beleuchtung“ den „Widerspruch“, den sie der „Entgegnung“ vorwirft. Natürlich ist es bei der dialektischen Methode nicht nur möglich, sondern unerläßlich, daß Unterschiede und Gegensätze vorkommen; aber als ein Argument gegen die innere Wahrheit darf dies erst gebraucht werden, wenn man diese Unterschiede als feste, als nicht aufgehobene nachweist. — Richtig ist die durch den Vorwurf eines „verwirrten und unklaren Ausschreibens des Hegel“ unterstützte Polemik gegen den Satz der „Entgegnung“, die Negationsei das Wesen des Einzelseins. Es ist dies ein so allgemein anerkannter Satz der Wissenschaft, daß er nur gegen die theologischen Ansichten der Herren Gegner besonders „hervorgehoben“ werden mußte, welche ihren Horror gegen die

„Negation“ ins Extrem treiben. Jener Satz ist weder aus Hegel „heraus geschrieben“ noch hat er nothwendig Bezug auf den dialektischen Proceß bei Hegel: sondern es ist die einfache Wahrheit, daß jedes Einzelne das, was es ist, nur dadurch ist, daß es weder sein Allgemeines noch sein Anderes ist: daß es sich repulsiv verhält gegen nicht zukommende Praedicate, gerade darin bewährt es seine *Positivität*, seine Selbstheit: und darum ist das Positive an und für sich das Negative. Wer daran zweifelt, erinnere sich der platonischen Dialektik über die αὐτότης und ἑτερότης, sowie der spinozistischen Identification der negatio mit der determinatio. Es ist eben das Einzelne, das Einzelsein solch ein exclusives Punctum mit dem Charakter der absoluten Bestimmtheit und Beschlossenheit in sich, welches, nach der Seite seiner Einzelheit, das Allgemeine negirt und nur, sofern es anderseits in seiner Einzelheit doch nur die Erscheinung des Allgemeinen ist, ist es offen für die Beziehungen auf sein Anderes. Es ist also gerade, sofern die Einzelbildung Charakteristicum der Reflexion ist, soweit auch die Negation. — Der Einwurf, die „Entgegnung“ fasse keine Stufe des unmittelbaren Erkennens auf, sondern beginne die erkenntnißtheoretische Dialektik sofort mit der Thesis der Reflexion, ist unbegründet. Freilich ist die Dialektik der „Entgegnung“ noch etwas anderes, als die der Erkenntniß-Theorie: sie ist als *Gesetz* des Geistigen, der Vernunft im weitern Sinn aufgefaßt und nachgewiesen und zwar zunächst an dem Dialekticismus des Selbstbewußtseins, welcher nicht ein bloßes Beispiel, sondern das Vorbild alles Dialekticimus ist. Hier wird die Einheit des unmittelbaren Ich in den Unterschied von Subject und Object gespalten, deren Identität als das vollendete Selbstbewußtsein nachgewiesen ist: und wie so in dem Prototyp alles Denkens der Dialekticismus als Grundgesetz erscheint, so wird er dann im Verlauf als allen Denkbethätigungen immanent nachgewiesen. Als eine solche neben andern erscheint auch die Erkenntniß, worin aber nicht willkürlich in drei ihrer Arten ein Dialekticismus zusammengestellt werden darf. Denn eben so gut als hier Intuition, Reflexion und Construction ließe sich Meinung, Glaube, Gewißheit oder Empfindung, Skepsis und Schluß oder irgend eine ähnliche rein willkürliche Trias von Erkenntnißweisen zusammenstellen, — welche sich eben so sehr oder vielmehr ebensowenig in nothwendiger Succession postuliren als die von der „Be-

leuchtung" herausgehobenen. Sondern der Dialekticismus in der Erkenntniß muß aus deren Begriff abgeleitet, in deren nothwendigen Elementen begründet sein: so daß er aller Erkenntniß nothwendig innewohnt. Und dieser Dialekticismus ist kein andrer als der dem Prototyp des Selbstbewußtseins entsprechende von Object, Subject und der vermittelten Einheit von Object uud Subject. Zunächst wird uns das zu Erkennende unmittelbar als Object gegeben — was keineswegs bloß in der Intuition zu geschehen hat — z. B. das Object tritt uns im Gespräch, im Lesen zuerst gegenüber als ein Festes, in sich Beruhendes. Alsdann tritt das subjective Moment des Zurechtlegens, des Beziehens auf die anderen bereits erworbenen Kenntnisse 2c. hinzu: und schließlich erfolgt die Einheit des Subjects und Objects im Begriff: denn indem ich das Object begreife, verwandle ich es aus einem bloß Gegebenen in ein von mir Gesetztes. Es ist nun allerdings möglich, daß dieser Ternar so erscheint wie ihn die „Beleuchtung" darstellt: als Intuition, Reflexion und Construction: aber diese Ordnung ist keine wesentliche, d. h. keine allgemeine und nothwendige und es fehlt ihr das Bewußtsein über ihre eigene innere Bedeutung. — Es erhellt hienach von selbst die Richtigkeit der Angriffe auf S. 21 der Beleuchtung. Denn daß die Unterschiede in der Hegel'schen Dialektik ebenso conservirt als aufgelöst werden, darüber läßt Hegel keinen Zweifel. Die Unwahrheit jener Ausführungen (auf S. 22.) erscheint namentlich in dem Satz: „So schlägt das primitiv Festgehaltene in sein Gegentheil über und die Verbindung beider, also der Widerspruch, ist die dritte und höchste Stufe dieses dialektischen Processes." Erinnert sich die „Beleuchtung" nicht gleich des ersten Beispiels Hegel'scher Dialektik: des Seins, des Nichts und des Werdens? Hier geht allerdings das Sein in sein Gegentheil, das Nichts, über; allein dies ist eben der Widerspruch: diese beiden Momente in ihrer Einseitigkeit festgehalten, diese Beziehung des Seins auf das Nichts und umgekehrt involvirt jenen Widerspruch: nicht, daß das Sein ist und daß das Nichts auch ist — dies wäre nur ein äußerlicher Widerspruch —: sondern der Widerspruch liegt darin, daß das Sein als Solches gewissermaßen das Nichts ist und umgekehrt. Diese Verbindung also der beiden ist der Widerspruch: aber die schließliche Verbindung beider, die Antisynthesis des Werdens,

ist nicht mehr das Eine und das Andere miteinander „verbunden“, sondern es ist eben ein Drittes, Höheres. — Falsch verstanden hat die „Beleuchtung“ Prantl und die „Entgegnung“ in dem Begriff der linearen Succession, welche nicht dem logischen Proceß Hegel's, sondern seiner ontologischen Geschichts-Construction vorgeworfen wird. Die Behauptung, jene sogenannte „positive“ Dialektik sei im Stande, als eine Abbildung des realen Organismus denselben zu construiren und zu begreifen, ist ungegründet: denn diese positive Dialektik betrifft ja nur die Erkenntnißtheorie; sie ist nur eine logische Eintheilung, kein ontologisches Gesetz. Auch liegt bisher noch nicht einmal ein Versuch dieser „positiven dialektischen Construction“ vor.

Wenn in der historischen Untersuchung die „Beleuchtung“ einen innern Zusammenhang der Dialektik mit dem Pantheismus nachzuweisen sich bemüht, so ist vor Allem die Verdammniß, welche daraus gegen den Dialekticismus gefolgert werden soll, nicht zuzugeben. Es ist dies nach der wissenschaftlichen Ansicht von Kriterien der Wahrheit, als welche eben nicht die Uebereinstimmung mit der jedesmaligen positiven Religion gelten kann, kein Verurtheilungs-Grund.

Im Gegentheil: wenn es als Thatsache gelten muß, daß, wenn auch nicht die „Confundirung Gottes mit der Welt“ doch die Immanenz des Absoluten die Grundbedingung aller Speculation ist, so beweist ein solcher Zusammenhang der Dialektik mit dem Pantheismus nicht gegen, sondern für die Dialektik. — Dagegen ist es freilich echt „theologisch“ verfahren, eine wissenschaftliche Methode danach zu beurtheilen, ob sie bei Christen, Heiden oder Juden „beliebt“ sei! — Jedoch ist jener Zusammenhang, wie ihn die Beleuchtung auffaßt, ein überhaupt nichts beweisender: denn er beruht auf einem zu engen Begriff der Dialektik d. h. nur auf der ontologischen Seite dieses Begriffs, indem nur die Identität von Geist und Natur dabei berücksichtigt wird. Die „Entgegnung“ hat ausgeführt, daß das Gesetz der Dialektik das Grundgesetz alles Denkens überhaupt ist: daher ist überall Dialektik, wo gedacht wird und die gesammte Geschichte der Philosophie ein großer Beweis für unsere Ansicht. Willkürlich ist es daher, wenn die „Beleuchtung“ bei den Eleaten im ontologischen Inhalt als Specifisches eine Dialektik hervorhebt, offenbar bloß in

der Absicht, jene Anklage, jenes „Ketzermordio!“ wider den Pantheismus zu begründen. Denn das System, welches die Bewegung überhaupt und allen Unterschied principiell läugnet, kann doch wahrlich nicht als wesentlich dialektisch bezeichnet werden! — Völlig irrthümlich erscheint die Vergleichung des Verhältnisses der spinozistischen Attribute zur Substanz mit dem der Thesis von Natur und Geist zu der Synthese bei Prantl. Denn während die Attribute ein Nichtiges, im Vergleich zur Substanz Unständiges und Unwirkliches sind, ist bei Prantl die Thesis von Natur und Geist nothwendig in dem Wesen der Synthese begründet und deren Wahrheit. Und während bei Spinoza eine Rücknahme jenes Dualismus absolut nicht statt findet und nach dem Begriff der starren, unbewegbaren Substanz nicht denkbar ist, wird bei Prantl derselbe rückvermittelt. Auf der andern Seite ist es wieder ein Gegenbeweis gegen den nothwendigen Zusammenhang des Pantheismus mit dem Dialekticismus, wenn Fichte als ein Hauptträger, ja als der Begründer der neueren Dialektik anerkannt werden muß, er, welcher zugleich so entschieden von dem absoluten Ich ausgeht. Die Angriffe auf die Sokrates von der „Entgegnung“ beigelegte Bedeutung beruhen auf einer engen und daher irrthümlichen Auffassung das Sokrates und auf einem allen drei Herren Gegnern gemeinsamen Verkennen eines Prantlischen Satzes. Daß einmal in der Form die Methode der Dialektik für Sokrates, soweit sie uns bekannt, charakteristisch ist, wäre doch schwer selbst für unserer Herren Gegner Gelehrsamkeit zu läugnen gegendas übereinstimmende Zeugniß der Antike und die Auffassung der ganzen Wissenschaft. Darum „beleuchtet“ auch die „Beleuchtung“ diesen Punct lieber gar nicht und greift nur den von der „Entgegnung“ behaupteten ontologischen Dialekticismus an, indem sie dabei den Prantlischen Satz, daß in der Körperlichkeit des Menschen sein Realismus begründet sei, in das Absurdum verdreht, „wir vindiciren die Ethik dem menschlichen Leibe!!!“ „Gut ausgesonnen, Pater Lamormain!“ Wenn Prantl ausdrücklich die Idee des Guten als ein Moment des dialektischen Processes bezeichnet, so sollte doch dies vernünftiger und anständiger Weise ein solches „Mißverständniß“ unmöglich machen. Jener Satz hat nur den Sinn, daß uns das Element des Objectiven, das Nicht-Ich, das Materielle, welches doch gewiß den Grund der realistischen Richtung bildet, zunächst in dem eignen Körper entgegen-

tritt als eine Schranke des Subjectiv-Idealen. Darum, weil es ein Object, ein Materielles gibt, gibt es in der Geschichte der Philosophie eine Richtung, welche, diesen Factor des Seins einseitig hervorhebend, Realismus wird und dieses Objectiv-Materielle, tritt dem Menschen zunächst in der eigenen Körperlichkeit gegenüber. Es versteht sich von selbst, daß nicht der Körper *selbst* ein Realist, ein Philosoph ist: welchen Blödsinn uns der Herr Feind so freundlich unterstellt: aber das Körperliche veranlaßt oder vielmehr macht möglich im denkenden Geist eine realistische Einseitigkeit: wie denn der Körper, das mit der Sinnlichkeit Behaftetsein von jeher in allen Systemen als der Grund der Beschränktheit unseres Wissens, mehr oder weniger bewußt, gefaßt worden ist: was nur von Prantl gemäß seinem die Totalität des Menschen umfassenden Princips mit besonderem Nachdruck betont wird. Es ist derselbe Gedanke, welcher der platonischen Scheidung in δόξα und ἐπιστήμη und der spinozistischen von imaginatio und intellectus zu Grunde liegt. — Mit der Ethik und Sokrates hängt dies sofern zusammen, als das anthropologische Princip der Ethik kein anderes sein kann als die stets anzustrebende antisynthetische Harmonie von Vernunft und Natur, von Pflicht und Impuls, von Idealem und Realem, welche, nachdem sie aus dem synthetischen Zustand der „Unschuld" in den bewußten Conflict der „Moral" getreten, nur dadurch wieder zu vereinen sind, daß die Vernunft dem Subject selbst zur Natur wird. Und da nun Sokrates principiell alle geistigen Fragen auf die ethische Kategorie reducirte, so ist jener ontologische Dialekticismus auch *ihm* principiell. — Verwirrt sind die Behauptungen der „Beleuchtung" über die Scholastik: sie beruhen auf einer zwiefachen Verwechslung. Einmal verwechselt sie logische und ontologische Dialektik. Logische Dialektik ist die Methode, durch Satz, Gegensatz und Schlußsatz den Beweis zu führen oder die Begriffe zu entwickeln: dabei kann aber der *Inhalt* auch sehr wohl ein nicht dialektischer sein. Ontologischer Dialekticismus ist die Durchführung des dialektischen Ternars als des Gesetzes des Seienden, namentlich des *absolut* Seienden: so daß z. B. Gott als eine dialektische Dreiheit gefaßt und die Welt als seine Entfaltung angesehen wird. Dieser inhaltliche Dialekticismus kann recht wohl in nicht dialektischer Form erscheinen: so bei den Neuplatonikern. Jenen *formalen* Dialekticismus hat die „Ent-

gegnung" auch den Scholastikern beigelegt und als auf ein Hauptbeispiel auf die Art hingewiesen, wie sie die höhere unbegreifliche Einheit des religiösen Wunders über die von ihr aufgestellten Verstandesdistinctionen setzte: so z. B. bei der Gottmenschlichkeit Christi: hier ist es eine wesentlich formale Dialektik: denn die ontologische Dialektik des Inhalts, daß wirklich die Existenz von Gott und Mensch in der höhern Einheit des Gottmenschen aufgehoben, ist nicht der Scholastik und deren Philosophen, sondern der Religion angehörig. Analog steht es mit dem ontologischen Beweis des Anselm von Canterbury, auf den sich die „Beleuchtung" beruft. Eine zweite Verwechslung ist die vom ontologischen und constructiven Dialekticismus, wenn es erlaubt ist, letzteres Wort zu bilden. Nämlich der Streit der Nominalisten und Realisten, in welchen die „Beleuchtung" einen ontologischen Dialekticismus findet, kann schon deßhalb an sich kein Dialekticismus sein, weil ja beide einseitige Richtungen sind. welche den Gegensatz, der zu jedem Dialekticismus gehört, gar nicht in sich hatten: sondern jede Partei hielt den einen Factor einseitig fest und negirte den andern. Wir freilich können jetzt, ex post, eine dialektische Bewegung erkennen in der unmittelbaren Einheit der Gegensätze bei den ersten Scholastikern, in deren Spaltung nach Nominalisten und Dualisten und in deren Wiedervereinigung in Thomas von Aquin: allein jener Nominalismus und Realismus an sich selbst war keineswegs ontologisch-dialektisch, sondern stand fest in der Stufe der Thesis. (Uebrigens ist dieser unser constructive Dialekticismus ein ganz anderer als der Hegel'sche: jener war ein aprioristischer, welcher ohne historischen Zusammenhang einen unbewußten Welt-Dialekticismus in der Succession der Nationen statuirte — denn es war ja der absolute Geist, der sich, wie der „Maulwurf" im Hamlet, unsichtbar und unhörbar unter der Decke der Welt-Geschichte seiner Entfaltung entgegenarbeite: unser Dialekticismus ist ein aposteriorischer: d. h. wir statuiren nur da einen dialektischen Zusammenhang und Proceß, wo sich historisch die Einwirkung der Völker oder Systeme aufeinander nachweisen läßt, indem dieser objective Dialekticismus nur in unserm subjectiven begründet ist, sofern nämlich die Dialektik Gesetz unserer menschlichen Denkentwicklung ist. (S. unten). Auffallend willkürlich ist die Schlußfolgerung, welche gegen den von der „Entgegnung"

behaupteten Dialekticismus bei Leibnitz gebraucht wird. Als Dogma, mit der ganzen Anmuth theologischer Unfehlbarkeit, stellt die „Beleuchtung“ auf: „aller Dialektismus ist pantheistisch — wir haben gesehen, wie dieser Satz an Sokrates und Platon scheiterte — „Leibnitz ist kein Pantheist, also ist Leibnitz kein Dialektiker“. Dies wird einfach der „Entgegnung“ als decretum Nepomukianum entgegengestellt; aber deren Nachweis, daß Leibnitz den Dualismus des Cartesius und den Monismus des Spinoza dadurch versöhnt, daß er alle Unterschiede auf den letzten von Potenz und Actus, von Einheit und Vielheit reducirt und diesen letzten in den Urmonas aufhebt, läßt die „Beleuchtung“ wieder unbeleuchtet. Das ist bequem! — Geradezu — unwahr wird dieselbe, wenn sie der „Entgegnung“ die Behauptung eines ontologischen Dialekticismus bei Hume und Kant unterschiebt und nun diese ihre eigene Unwahrheit (ich brauche ein sehr schonendes Wort) wiederlegt. Denn die „Entgegnung“ sagt ausdrücklich, daß weder Hume (S. 37 Zeile 4 v. oben) noch Kant (S. 37 Zeile 7 v. unten der ersten Auflage, München 1852) ontologisch zu einer dialektischen Einheit gelangten.

Hat der sehr geehrte Herr Feind diese Zeilen nicht gelesen? Oder hat er sie gelesen und thut, als ob sie nicht, da wären? „Lächerlich“, wie er so höflich das Unsere nennt, ist dieses Verfahren freilich nicht: aber jesuitisch. —

Auch die Polemik gegen den Historismus trifft nicht die „Entgegnung“, sondern nur den eigenen Begriff, in welchen denselben die „Beleuchtung“, im Widerspruch mit der ausdrücklichen Definition der „Entgegnung“, verkehrt. Es ist doch fast allzu naiv, um noch naiv zu sein, es ist schon rabulistisch, wenn der „Entgegnung“ vorgeworfen wird, sie vertrete garnicht das, was sie vertritt, den Historismus, wie ihn die „Entgegnung“ definirt, im Sinne von Lessing, Wilhelm von Humbold, Savigny, Eichhorn, Jakob Grimm, sondern ein anderes, was sie vielfach ausdrücklich bekämpft und negirt hat, nämlich die Hegel'sche lineare Succession in dem historischen Proceß, die wir verworfen; die Hinstellung dieser Succession als einer Consequenz des Prantlischen Princips ist daher absolut irrig. Falsch ist die auf ein Citat aus der „Logik“ Prantl's gestützte Ansicht, die Entfaltung des Absoluten nach der bewußten Seite hin sei die Geschichte: S. 123 steht ausdrücklich: daß das absolute Geist ist und die Geschichte

bloß Eine Erscheinung seiner Entfaltungsweisen. Falsch ist die Analogie, welche aus der Nothwendigkeit, die in der Natur herrscht, auf die Nothwendigkeit, die in der Geschichte herrscht, geschlossen wird: denn das Bewußtsein ist der specifische Unterschied, welcher die blinde Naturnothwendigkeit von der bewußten Vernunftnothwendigkeit trennt. Falsch ist es, wenn das Absolute Prantl's als ein sich erst in theogonischem Proceß Selbstgewinnendes dargestellt wird; denn das Absolute ist (S. 128 der „Logik") die absolute Synthesis, nicht der dialektische Proceß dieser Synthese: das Absolute ist das an und für sich von Ewigkeit her Abgeschloßne und jene Thesis in Natur und Geschichte nur eine Erscheinungs-Weise. (Siehe die ausdrückliche Verwerfung des theogonischen Processes in Prantl's Festrede S. 17). Wie kann man Angesichts solcher ausdrücklichen Verwerfung uns diese Ansicht zuschieben? Dazu gehört ziemlich viel — — Muth. Aber dieser Sorte von Muth hat die Klopffechterei der ecclesia militans selten entrathen. Jenes Dilemma der „Beleuchtung" setzt also einen uns untergeschobnen Begriff voraus und trifft nicht uns, sondern daneben. Die Schlüsse (S. 27 und S. 28 und Anh., welche übrigens aus der Sophistik entlehnt oder, auf deutsch gesagt, einfach von Reinhold, Geschichte der Philosophie, abgeschrieben sind), haben eine willkürliche Prämisse: die nämlich, daß die Thesis nicht in Geist und Natur aus statt finden kann, weil Gott sonst in die Zeit falle. Ewig ist aber wahrlich nicht eine unendliche Zeitlinie, sondern ewig ist das durch den Begriff seiner selbst in sich Nothwendige, was als nichtseiend nicht gedacht werden kann; die „Natur" setzt nur dann eine Zeit voraus, wenn man ihren Begriff, — den des absoluten Objects — welcher als solcher so ewig ist als der Geist selbst, mit den trüben Vorstellungen des irdischen Entstehens und Vergehens verunreinigt; darum sind die mythologischen Begriffe von Weltschöpfung, wie der Künstler ein Kunstwerk bildet, poetische, aber nicht wissenschaftliche Anschauungsweisen.

Der Historismus, welcher der „Beleuchtung" als Apologie des Verbrechens erscheint, und als blinder Fatalismus, der das Böse nicht construiren könne und welchem ein kategorischer Imperativ der Vernunft unmöglich sei, muß also hier noch deutlicher oder ausführlicher erklärt werden, da die klaren Worte der Entgegnung [S. 7 (namentl. Anmerk.)

bis S. 10, erste Ausgabe] so gefährlich ausgelegt oder — denuncirt werden. Der Historismus hängt gar nicht nothwendig mit dem Dialekticismus zusammen. Er ist nur die Betrachtung des Seienden unter der Kategorie der Causalität, welche jedes einzelne Object dadurch seiner Endlichkeit, Zufälligkeit und daher Unbegreiflichkeit entkleidet, daß es im nothwendigen Zusammenhang mit seinen Antecedentien und Umgebungen erfaßt wird: so erscheint die Geschichte als ein Ganzes, in welchem jedes Glied eine Bedeutung und ein Verhältniß zu der Gesammtheit hat. Dadurch wird eine Allgemeinheit und Objectivität der Beurtheilung erzielt, welche, nach Menschenmaß, die subjective Zufälligkeit von Parteimeinungen und Vorurtheilen abstreift und zwar auch keineswegs sicher, aber doch noch am Ehesten unbefangene Gerechtigkeit gewährt. Daß nun ein solcher auf der Allgemeinheit der Causalität ruhender Zusammenhang des Einzelnen mit der Totalität einer Wahrheit ist, wird wohl auch die „Beleuchtung" nicht verdunkeln können: wie sich aber die besondere Auffassungs-Weise dieser historischen Methode in dem einzelnen Philosophen gestaltet, hängt von Princip und Wesen des einzelnen Systems überhaupt ab. So trat im Anfang des Jahrhunderts, in Erneuerung Augustinischer und anderer theologischer Geschichtsphilosophie, richtiger Mystik, ein theologischer Historismus auf, welcher von dem Begriff des göttlichen Vorsehens ausgehend, stets nach dem Zweck vorwärts blickte: das war auch Historismus, freilich ein mirakelhafter, gewaltthätiger. Bei einer dialektischen Philosophie aber wird die Auffassungsweise des Historismus eine dialektische sein: bei Hegel erscheint dies nun als eine aprioristische Geschichts-Construction in dem Sinne, daß der absolute Geist, welcher erst noch in unendlichem theogonischem Proceß sich selbst gewinnen muß, nach den Gesetzen des dialektischen Ternars in der Succession der Nationen erscheint. Ohne wirklich nachweisbaren historischen Einfluß oder Zusammenhang zu erfordern gestaltet sich bei Hegel der absolute Geist, der in einer Nation bis zur Antithesis fortgeschritten, in dem Bewußtsein der nächsten Nation oder in der Geschichte der Philosophie im nächsten System zur Stufe der Synthesis, so daß nicht, weil historischer Zusammenhang statt findet, eine dialektische Entwicklung besteht — sondern umgekehrt, weil dialektische Entwicklung, mystisch die Welt beherrscht, auch historischer Zusammenhang fingirt:

wie denn z. B. beim Uebergang aus der Antike zum Christenthum viele der christlichen Vorstellungen, welche erweislich nicht aus hellenischen Wurzeln getrieben sind, doch bei Hegel als Abschluß und Vollendung jener hellenischen Bildungen gefaßt werden, weil nämlich der „absolute Geist" es ist, welcher den Vorhang des hellenischen Aufzugs im Weltdrama fallen läßt und nun den nächsten Aufzug in Jerusalem spielt. Diese Art des dialektischen „Historismus", welche die constructive oder aprioristische genannt werden könnte, ist nun absolut zu verwerfen: denn dieser angebliche „Historismus" ist ungeschichtlich, ja widergeschichtlich: er ist ebenso mirakelhaft wie die Augustinische Leitung der Weltgeschichte durch Gott, welche Völker und Helden wie Marionetten hin und her zieht zu vorgesteckten Zielen. Wir verwerfen diese Constructionen nicht, weil Hegel den Islam oder das Mittelalter nicht zu construiren vermochte oder weil er sonst Fehler gegen die historische Erfahrung beging, — das wären Zufälligkeiten, welche mit dem Fortschritt der Geschichts-Wissenschaft zu verbessern wären und es ist herzlich kläglich, diese so oft abgedroschenen Kleinigkeiten immer wieder dem genialen Meister des Irrsals vorzurücken: sondern weil das ganze Princip, die Methode, die hochmüthige Verläugnung der Erfahrung falsch, ist. Was den theogonischen Proceß betrifft, muß man ein Absolutes, das immer nur wird und niemals fertig ist, ein Nicht-Absolutes nennen: aber nicht aus theologischen Vorurtheilen, sondern deßhalb, weil das Unendliche dadurch ein Endliches wird, daß zu seinem Wesen die Zeitlichkeit gehören würde, weil die Kategorie des Werdens in der Zeit und im Raum nicht eine unendliche, letzte, sondern eine selbst auf zu hebende ist. Darum ist das Absolute nicht ein auf Erden — (warum gerade auf diesem Himmelskörper?) sich vollziehender Proceß, sondern es ist eine an sich und in sich ewig vollendete und beschlossene Einheit, welche nur eben ihre Erscheinungsweisen in der Welt, d. h. im All, aber gewiß nicht nur auf unserm Planeten hat: so ist uns Gott und Welt nicht identisch. Der Historismus des Anthropologismus ist also ein anderer, allerdings ebenfalls ein dialektischer; — denn der dialektische Proceß erscheint uns Menschen als das Grundgesetz alles Geistigen, — aber er tritt nur sofern historisch objectiv auf, als er das Gesetz des menschlichen Denkens ist. Damit schließen wir jeden Mysticismus der

Geschichte, wie ihn Schelling und Hegel getrieben, streng aus. Ueberall, wo Menschen denken und handeln, bewegen sie sich auf einer Stufe des dialektischen Processes: jede That, in der sie auf einander einwirken, geschieht, wie das Prototyp aller That, die des Selbstbewußtseins, in dialektischer Bewegung: und daher besteht auch aller Einfluß auf ein anderes Bewußtsein in der Anregung und Erzeugung einer Stufe dieses Processes. Das Bewußtsein ist also der Punct, wo subjectiver und objectiver Dialekticismus identisch werden. die Brücke, die aus dem Idealen in das Reale führt. Wo nun solches Einwirken der Einzelnen, wie der Nationen und der philosophischen Systeme auf einander nachweisbar, historisch gegeben ist, da kann man möglicherweise (nicht nothwendigerweise) den alsdann jedesfalls vorliegenden Dialekticismus nachweisen, falls nämlich die Quellen dies verstatten, falls nicht, nicht; es ist also der unsere ein aposteriorischer historischer Dialekticismus und so nüchtern, so vereinbar mit der Geschichtsforschung als nur denkbar; nicht weil und sofern Dialekticismus waltet, besteht geheimnißvoller Zusammenhang, z. B. zwischen Platon und dem Christenthum, sondern weil und sofern historischer Zusammenhang stattfand, z. B. der Neuplatoniker mit den sogenannten Johanneischen Schriften, waltet dialektische Entwicklung. — Der Gegensatz ist in dieser Weise wohl scharf genug bestimmt um jede mißverständliche Verwechselung mit der Hegel'schen Construction fortab auch den wackern Herren Widersachern unmöglich zu machen.

Eine andere angeregte Frage ist die Deduction des Bösen und dessen Verträglichkeit mit der dialektisch-historischen Methode. Hier hat die „Entgegnung" bemerkt, Hegel könne deßhalb das Böse nur durch ein mystisches Sich-Entlassen der Idee in die Natur erklären, weil ihm in dem abstractlogischen Gebiet wegen der linearen Succession seiner Entwicklung die Analogie des Bösen unmöglich ist. Denn nur bei einer Vielheit ist Unterschied möglich und nur beim Unterschied das Böse, welches, metaphysisch betrachtet, die Negation der Vernunft ist. Die „Beleuchtung" mißversteht aber diese analoge Bedeutung der Negation im Gebiete des Erkennens und meint, die Entgegnung statuire auch außerhalb der Sphäre des Willens ein Böses als solches. Davon kann aber keine Spur in unseren Worten der „Entgegnung" gefunden werden: dieser Unsinn wird nur in uns

hinein interpretirt. Wir behaupten nur, ebenso wie die höhere Identität des Idealen in den verschiedenen dialektischen Stufen des Schönen, des Guten und des Wahren, so auch die Identität des Antiidealen: des Häßlichen, des Bösen und des Falschen, Unwahren, welche eben in der Negation der Vernunft und Harmonie ihren Gemeinbegriff und zunächst in ihrem Prototyp, dem Selbstbewußtsein, an dem Objectiven, der Thesis, ihre Analogie haben: aber natürlich nicht so, daß Object als solches = „Böses wäre" (wie eine Zeit lang bei Schelling!) So ist das Böse als das antithetische Moment in der Dialektik als nothwendig erwiesen und mit der Position zugleich die Negation gesetzt, ohne doch zu einer „Figur" (= Gestalt auf gut deutsch) etwa gar einer Gehörnten und Geschweiften! im Weltproceß gemacht zu sein, welche echt-theologische Vorstellung wir neidlos der „Beleuchtung" als einen eigenthümlichen Vorzug und Reichthum ihrer Phantasie einräumen wollen; jedoch nicht ohne ihr dabei den Widerspruch aufzudecken, in welchen sie sich (S. 20 mit S. 29) verwickelt. Wenn dort der Satz bestritten wird, die Negation ist das Wesen des Einzel-Seins, welches ihm nothwendig inhaerirt, weil es sein Gegentheil ausschließt, und wenn hier wieder die Negation als mit der Thesis nothwendig gesetzt angeführt wird, so scheint dies für eine Vernunft, welche der theologischen Schulung darbt, ein Widerspruch. Aber auf Eine Widervernunft mehr kommt es freilich nicht an.

Eine dritte Frage, erst zu behandeln, nachdem der Historismus den Vorwurf, das Böse nicht construiren zu können, zurückgewiesen hat, ist die der Zurechnungsfähigkeit des Bösen zur Verantwortung des Individuums, bezüglich welcher sich der Historismus von der Anklage des „Fatalismns" zu reinigen hat. Bei der Untersuchung der Freiheit ist eine doppelte Einseitigkeit zu vermeiden. Einmal das mit den Thatsachen der Erfahrung streitende Absurdum des absoluten liberum arbitrium, welches den Menschen aus allem Zusammenhang mit seiner historischen Entwicklung reißt, ihm, dem nur relativen Geist, die vollkommne Spontaneität des absoluten Geistes beilegt und die höchste Ehre sowie das höchste Glück in einer unmotivirten Willkür findet, die jedesmal, bei jedem Willensakt, ein Mirakel annehmen muß. Denn der Satz, daß der Mensch in jedem Augenblick einen „freien" Entschluß fassen könne, ohne jeden Einfluß seiner Vergangen-

heit, seiner ererbten und anerzogenen Eigenart, seines gegenwärtigen Geistes- und Körperzustandes —: dieser Satz[1]) unterbricht den Zusammenhang von Ursache und Wirkung: eine solche Unterbrechung nennen wir Nicht-Theologen Wider-Vernünftig oder Mirakel. Der Mensch, sofern er eine endliche Einzelheit ist, welche schon die Möglichkeit der Existenz nur durch die Beziehung auf ein Allgemeines besitzt, ist auch in seinen Entschließungen nicht frei von den Einwirkungen seiner Voraussetzungen und von den Linien, welche von allen Seiten her auf ihn von der Totalität des Seienden und Vor-Gewesenen gezogen werden. Es ist Blindheit, den Einfluß von Erziehung, Lebensverhältnissen 2c. läugnen zu wollen. Ob ich in einer gegebenen Versuchung, im Kampf zwischen Pflicht und Egoismus, für das Eine oder das Andere mich entscheide, hängt ab a) von meiner Individualität b) von meinen Voraussetzungen. Allerdings nicht blos von meinen Voraussetzungen: ein anderes Individuum, unter die gleichen Voraussetzungen gestellt, wird anders handeln als ich: dies, die geheimnißvolle, aus Angeborenem und Erlebtem gestaltete Individualität, welche der Eine Factor der Entscheidung ist, versteht die gedankenlose Meinung unter „Freiheit“: was davon richtig ist, haben wir gesehen und nehmen wir ja selbst an: es ist allerdings hier der Punct, wo in die sonstige Kette von Ursache und Wirkung ein Neues, Selbstständiges eingreift: nur ist auch dies Neue durchaus nicht mirakelhaft oder rein willkürlich: vielmehr ist die Individualität selbst das nothwendige Product von a) Ererbtem, b) bei der Zeugnng neu Entstandenem und c) später Erfahrenem. Die Entscheidung des Willens ist also allerdings nicht blos die Summe von Aeußerlichkeiten, sondern von Aeußerlichkeiten und Individualität: aber letztere ist selbst ein nothwendiges Product von Angebornem (a+b) und Erfahrenem (c). Freilich: ob der Einzelne im Einzelfall das Vermögen, die geistige und sittliche Kraft habe, von den äußern Einwirkungen, den Versuchungen der Selbstsucht zu abstrahiren und sich mit der Vernunft zu identificiren — dies gerade hängt ab von seiner Individualität. Ohne diese Einschränkung des Abstractionsvermögens kämen wir wieder bei dem Mirakel, bei der

[1]) Den freilich sogar Rudolf von Ihering aufstellt. Dagegen Dahn, Vernunft in Recht, Berlin 1879. S. 17.

Verläugnung des Zusammenhangs von Ursache und Wirkung an: Der Christ A. hat die a) + b) angeborne und c) anerzogne Geistes- Willens- und Leibeskraft (Nervenstärke), den Qualen der Folter zu widerstehen: er weigert sich, dem Genius des Kaisers zu opfern. — Der Christ B. erliegt nach seiner angebornen, anerlebten geistigen, sittlichen, physischen Kraftlosigkeit: er opfert. Beide Entscheidungen sind gleich nothwendig unter den gegebnen Voraussetzungen: und doch loben wir mit Recht jene und verurtheilen diese Entscheidung: jene ist sittlich, vernunftgemäß, diese unsittlich, dem Vernunftgebot widerstrebend. — Eben so einseitig wie die bekämpfte Willkürfreiheit ist es, der Endlichkeit, dieser Einen Seite des Zusammenhanges, eine absolute, die Selbstbestimmung ausschließende Bedeutung einzuräumen: die Erfahrung widerlegt ebenso diesen wie jenen Irrthum. Denn oft widerspricht die Entscheidung in der gegebenen Versuchung allen Erwartungen und Folgerungen aus den Antecedentien. Der Grund liegt darin, daß der Mensch Geist ist: zwar endlicher Geist — (darin liegt jene Beschränkung) — aber doch Geist, — darin liegt diese Unendlichkeit: — denn Geist ist, sich in sich selbst zu setzen. Und so hat der Mensch, wie er auf dem Gebiet der Erkenntniß von allem Aeußerlichen absolut abstrahiren und sich im theoretischen Selbstbewußtsein in sich selbst setzen kann, auch in sich die Kraft, in der Sphäre des Willens von der Totalität des Aeußerlichen zu abstrahiren und sich in sich selbst in seinem praktischen Selbstbewußtsein zu setzen: er identificirt sich mit dem Pflichtgesetz der Vernunft und ist frei, gerade weil er der Vernunftnothwendigkeit gehorcht. Freiheit ist nicht Willkür, nicht mirakelhafte Unterbrechung von Ursache und Wirkung, sondern Freiheit ist (Vernunft-) Nothwendigkeit. Auch der Ungebildetste und der Verbildetste, kann in jedem Augenblick seines klaren Bewußtseins diese Kraft haben: denn alle Voraussetzungen, alle äußern Einwirkungen können ihm, Ungestörtheit des Bewußtsein vorausgesetzt, nicht rauben, daß er Geist ist. Aber dies Zurückziehen in sein Selbstbewußtsein ist nichts anderes als das sich Eins setzen, mit der Vernunft selbst — denn nur das Vernünftige ist das Selbstbewußte — es ist das Sich (d. h. seinen Willen —) identisch setzen mit der ihm als Geist immanenten Vernunft (oder ein Bejahen): so ist jedes theoretische Abstrahiren ein Sich identisch setzen mit der Vernunft als dem Wahren,

jedes ästhetische Urtheil oder Schaffen ein sich identisch Setzen mit dem Schönen und jedes praktische Abstrahiren, d. h. jede sittliche Handlung ein sich identisch Setzen mit der immanenten Vernunft als der Idee des Guten. Die Vernunft aber ist das Absolut-Positive, das Sein-Sollende, weil Sein-Müssende, und dies ist der Sinn des kategorischen Imperativs. In obigem Sinne gebrauchte die Entgegnung mit vollem Recht den Ausdruck, „es kommt darauf an, wer das erste Wort hat," nämlich zur Erklärung der Möglichkeit, nicht zur Entschuldigung des Bösen. Das Böse besteht eben darin, jene absolute erste Position, die Vernunft, zu läugnen und ein Anderes, z. B. die Lust, als das Erste zu setzen. — So verträgt sich der kategorische Imperativ der Vernunft vollkommen mit unserer Auffassung der (relativen) Freiheit des Menschen und der Vorwurf der Beleuchtung ist nichtig. —

Aber noch ist ein anderes Bedenken zu erledigen. Nämlich die „Beleuchtung" behauptet, selbst jene That des Sich-Identisch-setzens mit der Vernunft sei eine unfreie, denn sie bewege sich eben auch in dem Gesetz des dialektischen Processes: sie geschehe auch in der nothwendigen Succession von Synthesis, Thesis, Antsynthesis und darum sei sie in einer Reihe von Denkprocessen praedestinirt. — Allein diese Polemik beruht auf einer Verwechslung von Form und Inhalt: wenn sich das Bewußtsein in der Stufe der Synthesis z. B. befindet, so muß es nothwendig demnächst in die Stufe der Thesis treten: d. h. der menschliche Geist kann bei reiferer Entwicklung — es gibt ja Menschen, die Kinder (d. h. kindisch, nicht kindlich,) bleiben, auch wenn sie Doctoren der Theologie geworden — nicht in dem unmittelbaren natürlichen Stand der Unschuld verharren, welchem das Bewußtsein und der Kampf von Gut und Bös noch nicht aufgegangen, muß nothwendig in diesen Zwiespalt heraustreten: soviel Nothwendigkeit ist zuzugestehen. Allein wann dies geschehe und ob es in diesem einzelnen gegebenen Falle geschehe, das ist keineswegs dialektisch prädestinirt. Das Verbrechen ist zu strafen, weil das Individuum sich nicht mit der Vernunft identificirt, sondern das Rechts- d. h. Vernunftgebot verletzt hat. Strafe ist Selbstbehauptung der Vernunft gegen die Unvernunft: auch den Gewohnheitsverbrecher, der gar nicht mehr anders kann als z. B. stehlen, strafen wir mit Recht. Ja auch bei voller Läugnung der Willensfreiheit, von der wir sehr weit entfernt sind, ist das

Strafrecht aufrecht zu halten (Dahn, Vernunft im Recht). Ebenso ist es auf dem Erkenntnißgebiet dem Bewußtsein nothwendig, was immer es denkt, in dialektischer *Form* zu denken: denn der Ternar des Schlusses, ja jedes Urtheil ist ja *selbst* ein dialektischer Proceß: — aber der *Inhalt* seines Gedankens ist dadurch keineswegs bestimmt und Fatalismus dadurch so wenig gegeben, als es „Fatalismus" ist, wenn man rechnet, $2 \times 2 = 4$ anerkennen, oder sich in der Sprache nach den Gesetzen der Grammatik richten zu müssen. So ist der Inhalt meines Denkens mir von dem Objectiven, dem Nichtich, nur nahe gelegt: aber ich kann auch von all diesen äußerlichen Objecten abstrahiren und mein Denken selbst denken (νόησις νοήσεως). Worin nun näher das Wesen des Bösen liegt, kann nach Obigem uns nicht mehr in Zweifel sein. Jenes Positive, in dessen Negation das Böse lag, die Vernunft, ist wesentlich das Nothwendige, das Allgemeine des Begriffes. Darum ist die Negation desselben der Egoismus der Einzelheit, das punctuelle Eins, welches sich unberechtigt gegen sein Allgemeines setzt, über dasselbe hebt (Ueberhebung, ὕβρις). Darum ist im Gebiet des Wissens das Falsche das Nicht-übereinstimmen des Subjects mit dem Prädicat, d. h. die Negation des fälschlich angewandten Allgemeinen durch das Einzelne, welche hier, wenn unbewußt, Irrthum, wenn bewußt, Lüge ist und hiemit in das Ethische Gebiet überweist. Das Böse und das Verbrechen ist unlogisch, widervernünftig, wie der Irrthum unlogisch, widervernünftig ist. Das Böse ist die Negation des Allgemeinen durch das Einzelne und erscheint als Egoismus. Selbstsucht ist nicht mehr jenes Recht der Selbstheit, welche sich nur als Repräsentanten des Allgemeinen weiß, sondern jene widervernünftige Negation des Allgemeinen, welche sich selbst das Allgemeine sein will. So ist im ästhetischen Gebiet das Häßliche das Nicht-Uebereinstimmen der Einzelbildung mit dem Ganzen: so ist die Krankheit ein anormales Verhältniß eines Einzeltheiles zu dem gesammten Organismus. *Falsche* Subsumtion oder *fehlende* Subsumtion des Einzelnen uuter das nothwendige Allgemeine ist das Wesen des Un-Wahren (Irrthum) des Un-Guten (Unrecht: moralisch und juristisch), des Un-Schönen. Das Gericht über diesen Egoismus oder Subsumtionsfehler ist im Physischen der Tod, im Sittlichen die Verurtheilung, im Juristischen die Strafe: und im Aesthetischen der Abscheu: das Negirende

wird selbst dadurch negirt die logische Allgemeinheit vertheidigt, wiederhergestellt und gesühnt. Und von hier gewährt sich noch ein entscheidender Rückblick auf unsern Ausgang, den Gegensatz des Fatalismus und des „liberum arbitrium.“ Sicherlich erscheint, wann einmal aus der Unmittelbarkeit der Unschuld ausgeschieden war, die Trennung des Bewußtseins von Geist und Natur, von Allgemeinem und Einzelnem, der eigentliche Spielraum des „liberum arbitrium“, als jene Negation, welche selbst wieder zu negiren ist: und daher ist unstreitig die Antisynthesis des sittlichen Bewußtseins, welche aus dem Kampf entrückt ist, d. h. die anzustrebende höchste Stufe diejenige, in welcher dem Individuum die Vernunft selbst zur Natur, die richtige Subsumtion unter das höhere Allgemeine durch Gewöhnung und Willenszucht selbstverständlich geworden und die Einheit von Freiheit und Nothwendigkeit hergestellt ist: es ist also hier jener Gegensatz überwunden und die dialektische Vollendung erreicht.[2]) — Diese Theorie stellt sich wohl wenigstens mit dem Vorzug der wissenschaftlichen Begründung und innern Einheit den auf S. 29 der „Beleuchtung“ ausgesprochenen Versicherungen und beweisverachtenden Dogmen gegenüber.

III.

Ueber die Speculation des Dr. Prantl.

In diesen Abschnitte der Gegenschrift mußte sich die Nichtigkeit und Unwissenschaftlichkeit der feindlichen Kritik desto offenbarer und allgemeiner darstellen, je mehr die Bedeutung des Gegenstandes für entsprechende Beurtheilung Tiefe und wissenschaftliche Methode erfordert hätte. — Gleich die Einführung dieser Polemik, welche ein Verdammungsurtheil ausgesprochen zu haben glaubt, durch den Nachweis der Verwandtschaft eines philosophischen Systems mit einem Vorhergehenden, ist ein charakteristisches Zeichen jener unphilosophischen und ungeschichtlichen Ansicht von Philosophie und von Geschichte, welche, die Geschichte der Philosophie für ein Raritäten-

---

[2]) Allerdings, stellen wir also die sogenannte „heidnische“ befriedete Ethik der Harmonie von Geist und Natur höher als die der mittelalterlichen Acta Sancterum, wo Geist und Natur, der Herr und der gefesselte Sklave, stets in Mißtrauen und drohender Empörung stehen. Es ist großartig von Schiller, daß er sich in diesem Punct von dem Kantischen Dual frei gemacht und dem „großen Heiden“ Goethe an die Seite gestellt hat.

kabinet, für eine Sammlung der curiosa der menschlichen Weltträumereien, für eine bloße „history of human error" nach Mister Caxton, ansehend, eine innere einheitliche Entwickelung der Philosophie nicht kennt und nur in dem trivialen Ruhm der „Originalität" den Werth einer philosophischen Anschauung findet: ein solcher Standpunct liegt außerhalb der Wissenschaft. Denn in dieser ist es unerläßlich, die Gesammtheit der philosophischen Entwickelungen, sofern sie Kenntniß von einander und Einfluß auf einander haben, als den einheitlichen Fortbau der menschlichen Forschung an dem Tempel der Wahrheit zu erkennen, welcher nothwendig auf der einheitlichen Grundlage des gemeinsamen Menschengeistes sich vollziehen muß Nur so ist es denkbar, daß die Philosophie als eine Wissenschaft, als eine nothwendige Bethätigungsart des Geistes, nicht als ein Aggregat von Widersprüchen und Verirrungen erscheine. Ohne den Hegelschen Constructionen irgend zu huldigen, muß man doch die Einleitung zu seiner „Geschichte der Philosophie", worin die Einheit der Philosophie zu allen Zeiten genial durchgeführt und eine Ansicht wie die gegnerische mit dem Stempel der Unwissenschaftlichkeit gebrandmarkt wird, als eine unverletzliche Urkunde, als die magna Charta aller modernen philosophischen Bildung anerkennen. Die „Beleuchtung" findet in dem objectiven Idealismus, den wir vertreten, Schellingsche, Hegelsche und Feuerbachische (Horresco referens! Zu Hilfe! Stat und Kirche!) Ideen: es ist nur dabei zu bedauern, daß es ihr nicht gelang, Ideen aller Philosophen von Platon und Aristoteles an darin zu finden: sie würde dadurch den vollendeten Beweis für uns geführt haben! Denn so gewiß Eklekticismus das sicherste Merkmal der Unwissenschaftlichkeit ist, — Cicero z. B. hat das Geistlose und innerlich Widersprechende seines zusammengeleimten Eklekticismus nie geahnt — so gewiß wird ein System von philosophischem Werth auf den Grundlagen der gesammten Geschichte der Philosophie ruhen und seine Antecedentien in sich zusammenschließen müssen. Darum ist es ein feines Lob, über das wir dankbar quittiren und kein Tadel, daß unsere Philosophie Schellingsche und Hegelsche Ideen in sich enthalte. Absolut irrig aber ist das Zusammenwerfen des Prantlschen Princips mit dem Schelling's: gemein haben sie miteinander die Grundlage auf der bisherigen geschichtlichen Entwicklung, die dialektische

Identitäts-Philosophie, den Monismus, wie ihn Schelling, d. h. nicht der mystisch-theologisch gewordene alte Schelling, sondern der noch geistig-gesunde, angebahnt. Gemein haben sie die Fassung des Absoluten als eines nicht bloß Transcendenten, eines spiritualistischen Phantoms oder Gespenstes, sondern als einer lebenden Einheit von Natur und Geist in kosmischer Immanenz. Aber gerade das Specifische der Schellingschen Lehre: jenes phantastische Element des Willens, des „künstlerischen Willens“, jenes „B,“ (!), welches zu der willkürlichen Fiction eines theogonischen Processes nothwendig führen mußte, die ganze Auffassung des Potenzen-Begriffs, kurz all' die schon in der Identitätsphilosophie hervortretenden Keime der spätern „Philosophie der Offenbarung“ — all' dieser wüste Wahn ist der Prantlischen Speculation absolut fremd und muß ihr fremd sein, wenn sie den Anthropologismus, das Menschen-Maß, zu ihrem Princip erhebt. —

Die Richtigkeit der historischen Beleuchtung ist also offenbar: und die „inhaltliche“ Beleuchtung ist um nichts heller. S. 32 heißt es: „Das Absolute ist also (Prantl und Dahn) die absolute Synthese von Geist und Natur, Form und Inhalt. Das Absolute ist demnach sowohl Geist als Natur, sowohl Form als Inhalt und ist doch wieder keines von beiden. Es ist entweder ein Höheres oder ein Mittleres. Ist es ein Höheres, so ist es eben nur die Negation dieser Unterschiede, ist es aber ein Mittleres, so ist es die Copula von Geist und Natur, Form und Inhalt. Da aber zwischen Geist und Natur, Form und Inhalt nichts liegt, so ist demnach das Absolute das Nichts. Der Gott „unseres Speculanten“ (so vergnügt sich nämlich Herr studiosus theologiae J. Nepomuk Huber Karl Prantl, einen der gelehrtesten Kenner der Geschichte der Philosophie, zu nennen) ist demnach die Negation oder das Nichts.“ Welch' ein Meisterstück jesuitischer Ketzer-Inquisition, welche, wo nichts heraus zu verhören ist, so lang hinein verhört, bis der gesuchte Atheismus gefunden, dem hohen Ministerio denuncirt und das Anathema applicabel ist! Wahrlich, der alte Ehrennahme der Sophistik ist zu gut für diesen plumpen Taschenspielerstreich! Denn schon das ganze Dilemma von einem „Höheren“ oder „Mittleren“ auf einen Begriff wie das Absolute anzuwenden, den der Einheit aber, welcher in den citirten Worten der kritisirten Definition offen liegt,

zu übergehen ist, — um es nicht mit einem guten deutschen, aber strafrechtlichen Wort zu bezeichnen — Jesuiterei alleräußerster Schwärze. Bei Anwendung des Dilemmas aber ist es nichts Besseres zu sagen: „Ist es ein Höheres, so ist es eben nur die Negation dieser Unterschiede“ und willkürlich nur die negative Seite hervorzuheben, als ob es niemals ein dialektisches Aufheben in einen positiven höheren Begriff gegeben habe — gerade vom Standpunct dieser „positiven Dialektik“ aus! — Bei dem andern Horn des Dilemmas ist es ebenso willkürlich, die Copula von Natur und Geist, ihre verbindende Beziehung gleich nichts zu setzen, in derselben Schrift, welche S. 20 Copula der Function der „unmittelbaren Einigung“ ausdrücklich beilegt!! — Das geht doch über die üblichen Scherze theologischer Disputationskünste hinaus! — Die „Beleuchtung“ begreift aber überhaupt nicht, daß das Wesen des Absoluten gerade die Einheit ist. Sie fingirt einen von uns angeblich behaupteten, aber in Wahrheit von uns scharf verworfenen theogonischen Proceß und eine Succession in den Momenten des Absoluten und aus dieser Vorstellung d. h. Unterstellung heraus führt sie eine Polemik, welche nicht uns, nur ihr Phantom eigener Fiction berührt. — Ein weiteres Zeugniß ihrer Mißgriffe giebt sie in dem Angriff auf das dem Absoluten beigelegte Prädicat „Geist“. Allerdings ist, wie sie anführt, die absolute Synthesis bereits Geist; denn sie ist eben die Einheit von Inhalt und Form und das Wissen von dieser Einheit. Nun citirt sie Prantl's Satz: „Geist ist demnach nur dadurch, daß ein Object ist, in dessen Identischsetzen mit sich das Sichwissen besteht“ und hieraus will sie folgern, daß erst die absolute Thesis, nicht schon die absolute Synthesis Geist sei. Sie hat also den citirten Satz auf das gröblichste mißverstanden, indem sie in ihm das Moment der absoluten Thesis ausgedrückt fand, während er doch offenbar nur den Proceß alles Wissens definirt. Denn alles Wissen ist ein Setzen des Objects, welches, noch unbegriffen, ein Anderes, ein Fremdes war, als meinen eignen Inhalt, als identisch mit meinem eignen Bewußtsein. Weil nun schon die absolute Synthesis das Moment des Geistes enthält, ist schon die absolute Synthesis selbst Geist, ebenso wie es Natur ist: denn es ist ja eben die Einheit des Inhalts und der Form. Falsch ist also der Satz: „das Absolute Prantl's und Dahn's wird demnach erst Geist in der sogenannten

Thesis." Falsch ist der nächste „und weil es sich auf dieser Stufe noch nicht mit sich identisch gesetzt hat, *abermals nicht*" — darum falsch, weil dies Identischsetzen nichts anderes ist als der Proceß des *Wissens*, der schon in der absoluten Synthesis vorgeht — : falsch ist auch der dritte Satz „sondern erst in der sogenannten Antisynthesis: aber auch da nicht, weil diese die abermalige Negation der Differenzen von Geist und Natur ist" —: darum falsch, weil diese Antisynthesis nicht die Negation, sondern die höhere *Einheit* der Unterschiede ist. — Eine Ahnung dieser vier Irrthümer scheint der „Beleuchtung" aber doch aufgedämmert zu sein, wenn sie im nächsten Satz den Fall, daß die Synthesis bereits Geist sei, den sie oben als unmöglich setzt, jetzt als möglich annimmt; sie sagt: „Ist aber das Absolute schon als Synthesis Geist, so braucht es sich nicht sich selbst gegenüberzusetzen, um Geist zu werden" —: freilich nicht um „Geist zu werden": — ein solcher theogonischer Proceß ist von uns nicht behauptet, sondern uns von der „Beleuchtung" nur untergeschoben, welche nur den kleinen Fehler begeht, 1) „sich identisch setzen" und 2) „sich in die Erscheinung *auseinandersetzen*" zu verwechseln!! — Sich mit sich identisch gesetzt hat schon die absolute Synthesis, weil sie Geist ist: aber die Thesis ist die nothwendige Erscheinungsweise dieses Sichobjectivirthabens des Absoluten. Daher ist auch die nächste Folgerung falsch, der Proceß, der in der Thesis beginnen solle, sei in der Synthesis schon vollendet, wenn sich das Absolute schon hier objectivirt habe. Die absolute Synthese ist, ebensofern sie Syn-*these* ist, zwar Einheit: aber Einheit einer unmittelbaren Differenz, deren Einer Factor Geist ist, (also *nothwendig* sich weiß und somit sich selbst Object ist), deren andrer Factor Natur ist. Die Thesis ist nun die nothwendige Erscheinung dieses schon in der Synthesis vorliegenden *Unterschiedes* als *Gegensatz* und die Antisynthesis ist die Identität und Nichtidentität d. h. von Synthesis und Thesis, von An-sich und Erscheinung in der absoluten Vernunft. — Also:

Synthesis	*Thesis*	*Antisynthesis*
von Geist und Natur (Subj.-Obj.) (Obj.)	Erschein. Geist — Erschein. Natur.	Einheit von Geist und Natur an sich und in der Erscheinung.

absolute Vernunft.

Wenn S. 34 der Prantlische Begriff der Synthese als sich Verschiedensetzen bekämpft wird, so beruht dies auf einer einseitigen Auffassung jenes Begriffs. Es versteht sich von selbst, daß eine Synthese nichts anderes als eine Einheit sein kann: aber ebenso, daß sie nur eine Einheit von Unterschiedenen ist, welche als bestehende auseinander gehalten werden müssen: denn, wenn die Verbundenen nicht Verschiedene, so könnten sie eben nicht eine lebendige Verbindung eingehen. Wenn der Unterschied gar nicht besteht, so ist keine Synthese, sondern ein punctuelles Eins; also liegt im Begriff der Synthese die Differenz der Einheit. Es erweist sich eben hierin, daß auch die Unterschiede der dialektischen Momente keine absoluten sind, so daß man eherne Mauern dazwischen aufführen könnte: es ist nur ein Ueberwiegen des einen oder andern specifischen Gedanken-Elements. Und darauf, daß auch diese Stufen selbst keine abstracten, an sich festen sind, beruht die Möglichkeit, wie die Nothwendigkeit ihres dialektischen Uebergangs ineinander. Wenn die Synthesis nicht schon die Unterschiede der Thesis in sich trüge, könnte diese nicht heraustreten. Und wenn nicht auch in der Differenz der Thesis die Einheit der Gegensätze verhüllt läge, wenn sie ohne allen Beziehungspunct und ohne Berührung wären, so könnte nicht die antisynthetische Einheit sie wieder zusammenführen. Es ist daher nothwendig, die immanente Lebendigkeit der einzelnen Stufen durch Anerkennung ihrer Beweglichkeit zu wahren. Ebenso erscheint es gegen die triviale Auffassungsweise der „Beleuchtung" vollkommen gerechtfertigt, die Thesis als das Wesen und die Synthesis als den actus zu begreifen. Denn es ist die oberflächliche Weise des Raisonnements, aus der Qualität — wie gewöhnlich das Wesen gefaßt wird — den actus, die Bethätigung abzuleiten: aber tiefer und wahrer ist die That, das Setzen als das Ursprüngliche gedacht, in welchem sich erst das Wesen als die Entfaltung der Potenzen bethätigt. Keineswegs aber ist das Wesen die Indifferenz der Unterschiede, wie die „Beleuchtung" es bezeichnet: sondern gerade in dem Gegeneinander-Wirken der Differenzen liegt die innere Wahrheit eines Seienden, welche wir „Wesen" nennen. — Daß aber die Ideen des Schönen, Guten, Wahren, welche der „Beleuchtung" nur die gleiche Anzahl mit den Stufen des dialektischen Processes gemein zu haben scheinen, mit denselben ihrem Begriff nach zusammenfallen,

muß sich jeder speculativen Betrachtung erweisen. Denn die Synthese als das unmittelbarste Einheitsverhältniß von Inhalt und Form, von Idealem und Realem, in welcher die Seite der Differenz zurücktritt hinter die überwiegende Identität, so daß das Ideale an sich nur ist, sofern es im Realen sich wird, und das Reale ebenso innig nur die erfüllte Form des Idealen ist, erscheint uns Menschen offenbar als das Schöne, dessen Definition keine andere sein kann, als eben: die unmittelbare Einheit von Inhalt und Form, die Harmonie von Idealem und Realem. Innerhalb dieser Kategorie der Synthese bewegt sich aber das Schöne gemäß der immanenten Lebenskraft jeder dialektischen Sphäre selbst durch eine Reihe von dialektischen Processen, deren Antisynthesis, der Zweck, selbst wieder in die Thesis von Geist und Natur, von Idealem und Realem, von Allgemeinem und Einzelnem führt; diese Thesis ist das Gebiet der Ethik, deren Inhalt gerade die verschiedenen dialektischen Combinationen jener Gegensätze ausmachen, und deren Vollendung in dem lebendigen Bewußtsein der Einheit von Geist und Natur, der Harmonie von Allgemeinem und Einzelnem, in dem vernünftigen Bewußtsein des Sittlichen sich erreicht und hiermit in das Gebiet des Wissens, des Wahren überführt, welches seinerseits in der begrifflichen Einheit aller Gegensätze, in dem Bewußtsein von der Identität der Vernunft in allen ihren Erscheinungsweisen und Momenten, in dem Begriff der absoluten Vernunft als der Identität von Identität und Nichtidentität antisynthetisch abschließt. — Unvernünftig ist die gegen die Selbständigkeit der Ideen gerichtete Bemerkung, daß ja jede von ihnen von der vorgehenden bedingt und von der nachfolgenden aufgehoben werde. Dieser Einwand beruht auf der grundfalschen Auffassung der dialektischen Entwickelung als einer zeitlichen Succession und begreift nicht, daß jene geistige Bewegung eine sich in sich selbst vollziehende ist, wo von „Vernichten“ und „Bedingen“ gar nicht die Rede sein kann. Unbegreiflich aber ist die Behauptung, vom Standpuncte Hegel's müsse sogar die Existenz dieser Formen geläugnet werden. Soll denn Hegel die Ideen des Wahren, Guten und Schönen für nicht real, ja für nicht existent gehalten haben, er, der principiell und oft mit Einseitigkeit, die exclusive Existenz des Idealen behauptet hat? Als Hegel seine Aesthetik schrieb, hat er da nicht an

die Existenz der Idee des Schönen geglaubt? — Seltsam erscheint es, daß auf S. 35 die Beleuchtung auf einmal sehr wohl weiß, daß das Absolute der Inbegriff der drei Momente ist, nachdem sie, offenbar dies nicht wissend oder wissen wollend, auf S. 32—34 sich bemüht hatte, die Unmöglichkeit aufzuweisen, daß das Absolute je eines der einzelnen Momente sei. Wenn sie aber ihren Beweis, daß das Absolute nur in der Thesis thätig sein könne, darauf stützt, daß in der Synthesis noch keine Differenz bestehe, so muß sie auf den von ihr selbst S. 33 citirten Satz Prantl's, Synthesis ist Sichverschiedensetzen, und auf ihre eigene gegen denselben erhobene Polemik verwiesen werden. Endlich ist es unbegreiflich, wie sie die Antisynthesis auf das caput mortuum einer totalen Indifferenz reduciren und daraus ihr die Möglichkeit der Thätigkeit des Absoluten absprechen will, zumal da sie auch die Thesis, das Wesen als Indifferenz bezeichnet hatte. — Es ist wahrlich ermüdend, diese Begrifflosigkeiten oder Widersprüche, zumal aber die Schalheiten theologischer Schulpolemik, die nur mit Worten Fangball spielt, in jedem Satze wiederfinden und aufdecken zu müssen. So ist der Widerspruch den die „Beleuchtung" darin findet, daß zuerst das Absolute und dann die Ideen thätig genannt werden, nur zu finden, wenn man nicht begreifen kann oder will, daß ein und dasselbe Subject in seinen verschiedenen modis als thätig gedacht werden kann. — Ebenso ist die Polemik gegen das Wollen des Absoluten und seine Freiheit in der Prantlischen Auffassung in sich selbst nichtig. „Das Absolute kaun die drei Ideen nicht wollen, weil es selbst nichts anderes ist als jene drei Ideen" —: so heißt es zuerst; die „Beleuchtung" begreift also hier nicht, daß man sich selbst wollen kann. Aber sechs Zeilen weiter unten weiß sie wieder, daß sich das Absolute selbst wollen muß — anerkennt also das Sichselbstwollen, nennt es aber keine Freiheit, sondern Nothwendigkeit. Nach dem oben Bemerkten erhellt es von selbst, daß in der absoluten Vernunft, jene thetische Stufe der Willkür und der kämpfenden Wahl zwischen Vernunft und Nichtvernunft nothwendig überwunden sein und daß das Absolute realiter, nicht bloß formaliter frei sein muß. Es ist auf dem Standpunct poetischer Unmittelbarkeit, kurz der Mythologie ganz angemessen, das Sein der Welt auf einen rein willkürlichen Schöpfungsact, der ebenso gut hätte unter-

bleiben können, zurückzuführen. Aber in der Wissenschaft ist es eine Barbarei, die Laune des „tel est notre plaisir" als den letzten Grund der Welt aufzustellen. — Wenn S. 37 die Unmöglichkeit einer analogen Wiederholung des absoluten Processes in den Sphären des Seienden darauf hin behauptet wird, daß, nachdem einmal in der absoluten Thesis sich Geist und Natur auseinandergesetzt, nicht noch eine Natur sich von noch einem Geiste scheiden könne, so liegt diesem Gedanken die plumpeste Auffassung der Bedeutung der Gegensätze im dialektischen Proceß zu Grunde. Der Gegensatz von Geist und Natur wird als der Einzige gedacht, weil er der Augenfälligste ist: allein der Ur-Gegensatz ist ein viel tieferer im dialektischen Proceß: Inhalt und Form, Inneres und Aeußeres, Unendliches und Endliches, Ideales und Reales, Geist und Natur sind nur die verschiedenen objectiven Erscheinungsweisen oder menschlichen Auffassungsweisen des dialektischen Prototyps aller Gegensätze, nämlich der Differenz von Subjectivem und Objectivem: dieses ist als der innere Kern alles Geistigen die durchgehende Sele in allem Seienden und muß sich in allen Sphären und Formen des Geistigen wiederholen, wenn nicht in der Weise von Geist und Natur, so doch in gleichbedeutenden. — Endlich ist wieder die Verwechselung von Wesen und Erscheinungsart Grund der Polemik gegen das Verhältniß von Eins und Vielheit. Nicht das ist der dialektische Proceß, daß das Absolute, als eine Einheit, sich in die Manchfaltigkeit des Erscheinenden auseinanderfaltet, sondern das ist der dialektische Proceß, daß das Absolute der Inbegriff der Einheit und der Gegensätze ist: die erscheinende Vielheit ist nur die Erscheinung dieses innern Unterschiedes in der Einheit selbst. — In der Kritik des anthropologischen Princips bildet eine irrthümliche Verengerung des Begriffs die Voraussetzung einer Reihe von verirrten und unrichtigen Folgerungen; die Definition nämlich, welche S. 13 aufgestellt wird, der Anthropologismus bestehe darin, daß die Synthese von Geist und Natur im Menschen zum Weltconstructionsprincip gemacht werde, ist in mehrfacher Hinsicht falsch; sie beruht zunächst auf Confundirung des subjectiven Wissens-Processes von der Welt mit der objectiven Entwickelung des Seienden. Nicht zum „Weltconstructionsprincip" wird der Mensch erhoben: denn einmal schließt der anthropologische, besonnene, sehr bescheidene Begriff von menschlichem Er-

kennen ein Construiren der Welt apriori und gemäß dem „reinen Denken“ überhaupt aus: nicht die Welt apriori zu construiren, sondern aposteriori aus der Erfahrung die Erklärungs-Gründe für dieselbe zu finden, ist Aufgabe einer anthropologischen Philosophie. Darum spricht sich die Definition der „Entgegnung“ selbst S. 13 (erste Auflage) also aus, daß die relative Identität von Geist und Natur, wie sie in dem ganzen, unzerstückten Menschen erscheint, zum metaphysischen Ausgangspunct, zum Maßstab der absoluten Identität von Geist und Natur d. h. des Absoluten erst vom Menschen erhoben werde; daher ist die relative Synthese nicht „Weltconstructionsprincip“, sondern Ausgangspunct und Maß nur des menschlichen Wissens: zum objectiven Princip des Seienden aber wird der nach Analogie der relativen Synthese gebildete Begriff der absoluten Synthesis erhoben, stets mit der Anerkennung, daß dies nur menschliche d. h. relative Denkformen und dem Absoluten nicht adaequat sind.

Der Anthropologismus ist fern von dem Dünkel, ein hinfälliges Wesen auf einem einzelnen Planeten zum Zweck oder zum Princip des ganzen Seins zu machen! Er weiß, daß der relative Geist des Menschen den absoluten Geist nie begreifen kann: „du begreifst den Geist, dem du gleichst, nicht mich“, kann man Gott in Umkehrung des Wortes des Erdgeistes zum Menschen sprechen lassen. Aber das unablässige Streben nach jenem Begreifen ist in dem Menschen bei erwachtem Gedanken nicht mehr zu ersticken. Und für das menschliche Forschen muß eben ein menschlicher Maßstab angelegt werden. Der Anthropologismus unterscheidet sich eben dadurch von andern Philosophemen, daß diese sich absoluten Werth beilegen, sich frei von Menschen-Maß wähnen, während wir uns dieser Schranken stets bewußt bleiben: in diesem Sinn hat Kant das alte Wort erneut, daß für den Menschen aller Dinge Maß eben — der Mensch ist. Daher ist der Vorwurf S. 39 ein nichtiger, der objective Idealismus sei kein Anthropologismus, weil er von der absoluten Synthese ausgehe: da doch ausdrücklich dieser Begriff nur durch die relative Synthese für Menschenwissen ermöglicht und gebildet wird. Irrig ist S. 40 die Identificirung des Feuerbachischen mit dem Prantlischen Anthropologismus. Es ist bekannt, daß Feuerbach zunächst nur für die Sphäre der Religion den Anthro-

pomorphismus in den mythologischen Gottesvorstellungen nachwies und nur gelegentlich von da aus zu einer weder principiellen noch allgemein durchgeführten Betonung des menschlichen Maßes im Wissen überhaupt gelangte. Feuerbach ist schon in dem religiösen Gebiet von sehr großer Einseitigkeit befangen. Mit Recht zwar und mit genialem Blick hat er die Täuschungen und Selbst-Täuschungen der Dogmatik aufgedeckt, ihr Schritt für Schritt in ihren Hauptlehren den Widerspruch nachgewiesen und damit ihren Anspruch auf Wissenschaftlichkeit vernichtet. Allein er hat verkannt, daß auch dem religiösen Bewußtsein schon nicht bloß anthropomorphe, sondern doch auch allgemein geistige Elemente zu Grunde liegen: er hat in seiner Polemik gegen den gespensterhaft transcendenten Gott vergessen, daß das religiöse Gefühl selbst gar manche pantheistische Gedanken der Immanenz in seinen Gott gelegt hat. Er erklärt die Religion für eine Krankheit des Menschengeistes, während sie doch so nothwendig und normal ist als Sprache, Kunst, Moral, Wissen. So sind die Vorstellungen der Allmacht, Allweisheit gewiß nicht nur phantastische Superlative des frommen Wunsches und der menschlichen Subjectivität, sondern ebenso sehr unmittelbare Ausdrucksweisen für den Gedanken der Immanenz Gottes in der Welt. Alsdann hat Feuerbach, verleitet von seinem Eifer gegen unwürdige, anthropomorphe Vorstellungen von dem Absoluten, alle an Menschenmaß gemessenen Begriffe von der Gottheit verworfen, er hat die Berechtigung, ja die Nothwendigkeit einer anthropologischen Auffassung des Absoluten im Gebiet der Religion wie in dem der Wissenschaft verkannt und erscheint insofern gerade als Antipode unserer Richtung. Anders als mit Menschen-Gedanken können Menschen auch von Gott nicht denken. Endlich ist allbekannt, daß Feuerbach im Metaphysischen nicht eine ideale Synthese von Geist und Natur, sondern einen ziemlich rohen Materialismus aufstellte, von dem wir gar nichts wissen wollen. — Bezeichnend für die Unfähigkeit, einen tieferen Gedanken tief aufzufassen, ist der Satz, welcher der weitern Kritik des anthropologischen Standpunctes S. 40 zu Grunde gelegt wird; schon im Absoluten ist — wie oben angeführt — die Synthese von Geist und Natur nicht einseitig nur als Identität der Factoren zu fassen, sondern der Unterschied, das Leben in der Einheit festzuhalten. Es wird aber nun so „beleuchtet“: „Diese Identität oder

Synthese ist das Absolute. Wenn nun aber der Mensch die relative Synthese von Geist und Natur ist, so folgert sich (sic!), daß beide in ihm gleichfalls identisch sind." Das „folgert sich" aber nur nach jener Logik, in welcher der Zweck eines herauszuconstruirenden zwangkräftigen Dilemmas in majorem ecclesiae gloriam das Mittel einer kleinen Verdrehung oder Ignorirung der Wahrheit rechtfertigt und heiligt. „Man" weiß jetzt also nicht mehr, daß schon die absolute Synthese „Sichverschiedensetzen" war — also nicht eine todte, unterschiedlose Einheit — „man" weiß nicht mehr, daß man selbst drei Seiten lang dieses „Sichverschiedensetzen schon in der Synthese bestritten hat, „man" weiß nicht, daß wir hier in der Sphäre der Thesis stehen, wo die Unterschiedlichkeit wesentlich hervortreten muß, entfaltet aus jener synthetischen Einheit, und „man" will nicht wissen endlich, daß der Mensch von uns nur die relative, nicht aber die absolute Synthese genannt wird, so daß die Differenz der relativen von der absoluten Synthese gerade darin liegt, daß die Factoren in möglichste Trennung getreten sind. Daher ist jene Folgerung der Identität von Idealismus und Realismus absolut nichtig und ebenso die Behauptung, daß der Unterschied von Idealem und Realem jene oben deducirte Identität aufhebe. Und das soll nun „positive Dialektik" sein, welche sich keinen Unterschied in der Einheit denken kann! Ei! Ei! Das gefährliche, gegen uns aufgespannte Dilemma S. 41 ist demnach nur der Ausdruck jener philosophischen Barbarei, welcher Hegel schon als Charakteristicum jenes Bewegen in der Casuistik von „Entweder" — „Oder" zugeschrieben hat und welcher man mit einem herzhaft gerufenen „Weder" — „Noch" antworten muß. Man kann nämlich sehr wohl weder das Reale, noch das Ideale, noch deren todte Identität einseitig festhalten, sondern deren lebendige, dialektische Einheit. — Auf S. 41 häufen sich die Irrthümer Satz für Satz, und zwar nicht nur falsche Auffassungen, sondern factisch falsche Angaben: es ist falsch, „daß der Anthropologismus die Dialektik des Menschen zum Weltproceß mache, — denn es ist oben nachgewiesen, wie für uns nicht, wie für Hegel, die subjective in eine objective Dialektik der Geschichte umschlägt und wie für uns nicht der absolute Proceß derselbe ist wie der relative. Es ist falsch, daß der Beweis für die absolute Synthesis nicht geführt sei: „demonstriren" wie die Geometrie läßt sich die

Philosophie freilich nicht, aber der einzig gültige Beweis, welcher geliefert werden kann und welcher in dem System selbst und in der sich in sich abrundenden dialektischen Bewegung liegt, ist in seinen Grundzügen verzeichnet (v. Logik von Prantl S. 123—146). Es ist falsch, daß dieser Beweis auf einer petitio principii beruhe: denn sein Princip, daß der Mensch nichts Uebermenschliches wissen könne, — wir reden hier nicht vom Glauben, den wir in seiner Sphäre in allen Ehren gehalten wissen wollen: s. oben S. 161, 168 — ist so einleuchtend wie das principium contradictionis in der Logik.

Es ist falsch, daß der Anthropologismus, weil er Alles nur nach Menschenmaß bemißt, darum die relative Synthese, den Menschen zum Absoluten „potenzire" — denn „potenziren" heißt steigernd erhöhen und es ist oben erwiesen, daß wir einen specifischen, nicht nur quantitativen sondern einen qualitativen unendlichen Unterschied zwischen Gott und Mensch setzen — die Gleichstellung wäre uns eine empörende Gotteslästerung! — und daß wir einen theogonischen Proceß verwerfen. Darum ist es ferner falsch, daß wir den Menschen vergöttlichen und Gott vermenschlichen. Hätten letzteres nur nicht gewisse andere Leute gar zu stark gethan! Aber dieser Vorwurf gegen uns macht sich ganz besonders gut und ist so zweckdienlich! Falsch ist ferner der Satz, die absolute Synthese sei nur die Gattung aller relativen Synthesen: und zwar gerade aus dem Grunde ist dies falsch, welchen die „Beleuchtung" für die Wahrheit des Satzes anführt: grade, weil man durch eine Addition sämmtlicher relativen Synthesen nicht die absolute erhält, darum ist eine absolute Synthese ein anderes als die Summe der relativen. — Das Falsum der Identification unserer Anschauungen mit denen Feuerbach's, das hier wiederholt wird, ist schon oben angeführt: aber nicht nur falsch, sondern höchst erheiternd ist die Deduction, welche die Identität des Feuerbach'schen und des Prantlischen Religionsbegriffes beweisen soll: nämlich Religion sei das Verhältniß des Menschen — zu sich selbst! Der Satz Huber's lautet: „Von einem Verhältniß der absoluten Synthese, als des Ganzen, zu der relativen Synthese, als den Theilen, zu reden, ist absurd, (warum? —) da ein Verhältniß des Ganzen zu seinen Theilen ein durchaus unmögliches ist." Das ist doch stark! Im Jahre 1852/3 post Christum natum schreibt man,

ein Verhältniß des „Ganzen zu seinen Theilen ist durchaus unmöglich!" Nicht nur nach der Logik, sondern auch nach Adam Ries ist 2 mal 2 = 4 und ½ steht in einem ziemlich nothwendigen Verhältniß zu 1. Ich lebte bisher in dem Irrwahn, „Theil und Ganzes" seien eben garnichts anderes als ein — Verhältniß zu einander! Und das schreibt noch dazu ein candidatus theologiae catholicae, eines Systems, dessen Triumph in dem wohlgeordneten Verhältniß des Ganzen und seiner Theile beruht. Sollte, o Johannes der „Beleuchter", die Kirche nicht in einem Verhältniß zu ihren Gliedern stehn? Interessant wäre eine gute „Beleuchtung" einer Weltordnung, in welcher „das Verhältniß zwischen einem Ganzen und seinen Theilen ein durchaus unmögliches ist;" Besonders anziehend würde dieser Zustand werden in einem System, welches wie S. 42 angedeutet wird „die Idee des Organismus" zum Ausgangspunct haben will: ein Organismus, der in keinem Verhältniß zu seinen Theilen steht: — diese Naturphilosophie empfehlen wir den Zoologen und Botanikern! Es bedarf übrigens nicht des Nachweises, daß das Verhältniß vom Ganzen zu seinen Theilen ohne allen Grund und völlig willkürlich als das nothwendige Verhältniß der relativen zur absoluten Synthese herausgehoben wird: warum sollte nicht ebensowohl das Verhältniß der Causalität ꝛc. angenommen werden können? Ueberdies ist das Verhältniß des Ganzen zu seinen Theilen nach unserer (nun veralteten) Ansicht zwar keineswegs „durchaus unmöglich" aber jedesfalls die plumpeste, weil eine rein mechanische Kategorie, in welche man das Absolute stellen kann, und welche sich überdies die „Beleuchtung" selbst dadurch unmöglich gemacht hat, daß sie, mit Verwerfung des Begriffs der Addition, das Absolute als Gattungsbegriff gefaßt hat. Merkwürdig aber ist die Art, in welcher S. 42. ich belehrt werde, daß ich den von mir selbst vertretenen Begriff des Anthropologismus unrichtig fasse, und wie mir daselbst als der richtige der: — von der „Beleuchtung" aufgestellte octroyirt wird! Das ist ein hübsches, ein artiges Kunststück! Also ich habe nicht das Recht, meine Begriffe selbst zu definiren: sondern so muß ich sie, meine Begriffe, hinstellen, daß die „Beleuchtung" sie häßlich anleuchten, angreifen und stürzen kann! Nicht, was ich für Anthropologismus erklärt, darf ich vertheidigen, sondern Herr Huber stellt eine Definition hin, zwingt mich durch Decret, sie als die meine anzunehmen und wenn er nun deren Wider-

sinn dargethan, dann — hat er mich widerlegt!! Es ist dies überhaupt eine Hauptwaffe in dem kritischen Arsenal der „Beleuchtung." Sie sagt einfach: Prantl und Dahn wollen nicht, was sie sagen, sie wollen ein anderes!" was dann natürlich immer möglichst stats-, kirchen- und moral-mörderisch und zugleich möglichst selbst-widersprechend zugerichtet wird. So wird S. 5 die von uns verfochtene Freiheit der Denknothwendigkeit in den Hegelschen „Denkproceß" verwandelt, und letztere, statt unserer Ansicht, widerlegt. So werde ich S. 23 in der Anmerkung gescholten, daß ich in der Dialektik die Unterschiede ebenso conservirt als suspendirt behaupte — da ich doch dieselben, nach Wunsch des Herrn Feindes, nur negiren sollte, um der „Beleuchtung" Gelegenheit zu geben zu einer Denunciation wegen — „communistischer Nivellirung der Unterschiede und wegen Apologie des Verbrechens!" So wird mir S. 26 gesagt, ich vertrete nicht, was ich wirklich vertrete, den Lessingschen Historismus, sondern ich muß den Hegelschen vertreten, den ich absolut verwerfe, damit S. 29 diesem meinem gräulichen „Fatalismus" die erbauliche Theorie der göttlichen „Providenz" als Musterknabe einer normalen, obrigkeitlich approbirten harmlosen Weltanschauung vorgehalten werden kann und endlich S. 42 wird der Begriff des Anthropologismus, den ich in der „Entgegnung aufstelle und vertrete, als „zu weit" gerügt. Da hört der Spaß beinah auf! Ich darf also nicht mehr meine Begriffe beliebig eng oder weit fassen, ich muß sie „enger" fassen, verlangt dieser Laternenanstecker, damit sie leichter in recht schlechte „Beleuchtung" zu rücken sind! Sonst darf jeder Producent verlangen, daß man bei Kritik seines Products so freundlich sei, eben dies Product, wie er es hinstellt, zu kritisiren, nicht aber ein anderes fremdes Product, einen untergeschobenen Wechselbalg, den er nicht gewollt hat. Begriffe vollends sind so subtile Ware, daß man nicht streng genug die echten vom Urheber anerkannten Bezeichnungen von verfälschten unterscheiden kann. Aber die „Beleuchtung" erleichtert sich durch jene Manipulation ihre Arbeit so wesentlich, daß sie sich wohl von den Sünden gegen die erste Pflicht des Kritikers General-Ablaß ertheilen ließ. Ich bekräftigte meinen Begriff vom Anthropologismus dadurch, daß ich diesen Begriff in der Geschichte der Philosophie als vielfach fruchtbringend und bedeutsam nachwies. Was ist also zugleich bequemer und — eleganter, als mir einen

andern, engern Begriff unterzuschieben, welcher nunmehr begreiflicher Weise nicht mehr in gleicher Art in der Geschichte der Philosophie nachzuweisen ist! Nun hatte ich S. 13 (erste Auflage) den Anthropologismus definirt als „jenes philosophische Princip, welches die relative Identität von Geist und Natur, wie sie in dem ganzen, unzerstückten Menschen erscheint, zum Ausgangspunct, zum Maßstab auch der absoluten Identität von Geist und Natur, d. h. des Absoluten erhebt, im Gegensatz einerseits zum subjectiven Idealismus, welcher einseitig nur den geistigen, andrerseits zum objectiven Realismus, welcher einseitig nur den materiellen Factor des Synthesis heraushebt." Diese Definition, welche allein als authentische, von mir gewollte gelten kann, wäre nun nur dann als falsch zu verwerfen, wenn die Ausführungen des Princips einen Widerspruch gegen diese Bestimmung enthielten. Einen solchen aber hat die „Beleuchtung" nicht nachgewiesen; eben so wenig hat sie dargethan, daß ich in Anwendung des Begriffs auf die Geschichte die Grenzen jener Definition überschritten und Anthropologismus da gesehen habe, wo jene Bestimmung nicht hinpaßte. Und doch war das eine oder das andere zu beweisen unerläßlich für eine wirkliche Widerlegung. Unbegründet also ist der Vorwurf, ich sähe überall „meinen" Anthropologismus, wo ich ein anthropologisches Moment finde: denn ich habe ein Recht darauf, Alles in meiner Definition Begriffene für meinen Anthropologismus anzusehen. Ich unterscheide übrigens sehr wohl zwischen einem principiellen und einem nur gelegentlichen, zwischen einem umfassenden und einem theilweisen Anthropologismus. Es ist also falsch, wenn die Beleuchtung nur ein System, in dem sich die Synthese von Geist und Natur als „Weltconstructionsprincip" findet, als Vorläufer meines Anthropologismus anerkennt (S. 43). Bei dieser Manier muß sich denn freilich ergeben, daß Prantl zuerst den Anthropologismus aufgebracht hat (aber nicht einmal in diesem Sinne! s. oben). So ist uns die hellenische Reduction der orientalischen Götterphantasien auf Menschenmaß nach Obigem gerade in philosophischem und concretem Sinne anthropologisch: denn, unbewußt oder bewußt, war jenes hellenische Charakteristicum des Maßes auf der Harmonie und lebendigen Einheit von Gott und Natur im hellenischen Bewußtsein begründet, welche nicht als Wirkung, sondern als tiefste Ursache, als treibende Kraft der hellenischen

Cultur zu betrachten ist. — Ferner wollen wir dem Illuminator die Freude machen, jenes von ihm citirte „berüchtigte" sophistische Wort „πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος" als anthropologisch anzuerkennen. „Also! Was brauchen wir weiter Zeugniß? Die Angeklagten haben soeben gestanden, daß sie Sophisten, also Atheisten sind! Fiat Anathema atque concrematio!" — Gemach! Zündet noch nicht mit der Beleuchtungslaterne die Scheiterhaufen an! Nicht in dem Sinne ist uns der Mensch das Maß der Dinge, das jenes Maß in der Subjectivität, Laune, Willkür, des einzelnen Menschen gelegt werde, sondern daß es liegt in dem objectiven Begriff des Menschen, — indem hierin auch das bescheidene Bewußtsein von der Beschränktheit menschlichen Wesens und Wißens überhaupt liegt. — Wenn der Anthropologismus Sokrates deßhalb abgesprochen werden soll, weil er nicht den Menschen zum „Constructionsprincip" gemacht, so ist es absurd, — abgesehen von der oben berührten Irrthümlichkeit des Kriteriums über Anthropologismus — bei Sokrates von einen „Constructionsprincip" überhaupt zu sprechen, da von systematischem Construiren bei der unmittelbaren Weise sokratischen Denkens gar nicht die Rede sein kann. Wiefern in der Ethik des Sokrates Anthropologismus liegt, ist schon oben angeführt; das Wissen, welches wie die „Beleuchtung" richtig bemerkt, das Princip sokratischer Ethik bildet, hat eben Zweck und Aufgabe in der Einheit von Geist und Leib, von νόησις und ἐπιθυμία. Verlangt man übrigens einen ausdrücklichen wörtlichen Beweis für diese Ansicht aus Sokrates resp. Plato's eigenem Munde, so sehe man Plat. Apol. 20. d. Was den anthropologischen Gehalt des Christenthums betrifft, so ist unter der Parallelstellung von Geist und Natur, welche die „Beleuchtung" als eine irrige Auffassung der „Entgegnung" rügt, wie aus dem ganzen Zusammenhange hervorgeht, nur verstanden, daß das Christenthum Geist und Natur, im Gegensatz zu den idealistischen und realistischen Monismen am Ausgang der Antike, wieder als einen lebendigen wahrhaftig-existenten Unterschied anerkannte, nicht, wie jene spiritualistischen oder materialistischen Extreme, die wesentliche Existenz des Einen oder Andern läugnete; daß die „Entgegnung" die christliche Ueberordnung des Geistes über die Natur wahrlich nicht verkennt, wie die „Beleuchtung" ihr Schuld gibt, darüber S. 17 (erste Ausgabe) der „Entgegnung", wo der christliche Idealismus, ja Spiritualismus

ausdrücklich hervorgehoben wird. Die Behauptung, daß der Sensualismus und Materialismus ein Erzeugniß des niedern Princips im Menschen sei, welche Behauptung nach der Beleuchtung an „Wahnsinn grenzt", ist bereits oben erklärt. — In der christlichen Ethik ist das anthropologische Element des Kosmopolitismus — wie es statt des tautologischen Druckfehlers „Anthropologismus" in Zeile 4 v. unten S. 17 (erste Ausgabe) Entgegnung natürlich heißen muß — d. h. die Anerkennung des gemeinsamen Gattungsbegriffes des Menschen als der Basis christlicher Liebespflicht, welcher Gedanke in dem Verhältniß von Brüdern als Söhnen desselben Vaters seinen ebenfalls anthropologischen Ausdruck findet. — Die Oberflächlichkeit und Schiefheit dieser „historischen Kritik" tritt zuletzt noch einmal recht deutlich in der Beurtheilung Kant's auf. Daß die „Entgegnung" ihre Behauptung des Kantischen Anthropologismus auf das Princip der ganzen Kantischen Philosophie, auf die Frage über apriorische und aposteriorische Erkenntniß, gründet, worin Kant die Einheit von Idealismus und Realismus zunächst in der Erkenntnißtheorie sucht, daß er die Philosophie als die Gesetzgebung und Geographie der menschlichen Vernunft bezeichnet, — all dies beleuchtet die „Beleuchtung" nicht: was sie aber hiegegen anführt, daß nämlich Kant den Geist in praktische und theoretische Vernunft zwiegespalten, beweist gar nichts gegen seinen Anthropologismus: denn er trennt ja damit nicht Geist und Natur, sondern er unterscheidet nur durch jene Eintheilung Gedanke und Willen. Was sie aber als Hauptargument anführt, die Scheidung des „Ding an sich" und unserer Wahrnehmung, ist gerade der stärkste Beweis für Kant's Anthropologismus. Denn es bethätigt sich darin der echt anthropologische Grundgedanke, daß der Mensch sich selbst das Maß der Dinge und das alles dem Begriff des Menschen und seinen Erkenntnißkräften Unerreichbare nicht ein Gegenstand der Philosophie sein könne. Freilich erschien dieser Gedanke bei Kant noch in unausgebildeter Form und in einseitiger Auffassung, wodurch er allerdings, wie die „Beleuchtung" richtig anführt — ich lasse ihr gern Recht, wo sie Recht hat — Quelle des späteren subjectiven Idealismus (Fichte) geworden. Allein wie sehr diese Richtung gegen Wissen und Willen Kant's lief, geht hervor aus seinem ausdrücklichen Verwerfen schon der Anfänge des Fichtischen subjectiven Idealismus. — Man mag jedoch hierüber denken,

wie man will: es bleibt eine unverzeiliche Impietät gegen Kant, den Vater der neuern deutschen Philosophie, sein System „ein Conglomerat von Idealismus und Sensualismus“ zu schmähen.

Kant und Anthropologie, d. h. psychologische und geschichtliche Erforschung der menschlichen Geisteskräfte, ihrer Mittel und ihrer Schranken, werden die Grundlage bilden müssen aller künftigen deutschen Philosophie: nicht die „Uebereinstimmung mit der Wirklichkeit“, welche wir ja doch nur mit menschlichem Erkennen aufnehmen. Diese „Wirklichkeit“, d. h. Natur und Geschichte, (unter letztere fallen auch die Religionen,) sind nicht Kriterien und Maßstab, sondern Objecte der Wissenschaft.

Uebrigens will ich von meinem ehemaligen Schulcameraden Johannes Huber, dessen seltene Begabung ich nur mit Bedauern in Dienst und Bann unwissenschaftlicher ja wissenschaftfeindlicher Mächte mißbraucht erblicke, nicht scheiden ohne einen guten Rath:

O Nepomuk, o Nepomuk,
Auf's Dogma warf ich dich zurück:
Denn was du hast gepredigt hie,
Sind Dogmen, nicht Philosophie:
Es kommt vielleicht dereinst die Zeit,
Da werden dir die Dogmen leid:
Kannst Du vor Dogmen nicht mehr schnaufen, —
In's Freie komm, zu uns, gelaufen! —

III.

Antwort für Herrn Arno Grimm.[1])

Kürzer als gegenüber Johannes Huber können wir uns fassen gegenüber dem dritten Angreifer: Herrn Arno Grimm. Er ist zwar viel gröber, aber trotzdem weniger interessant als unser ehemaliger Schulcamerad Johannes. Herr Grimm ist bei Weitem nicht so begabt und nicht so gewandt wie Huber: und das Gepolter seiner Ausdrücke allein ersetzt nicht die Grazie nepomukischer Rabulistik.

Einleitung.

Es versteht sich von selbst, daß die „Entgegnung" in Abweisung des Namens „System" S. 2. (der ersten Auflage) zugleich die von der Gegenschrift vielfach gegen die Prantlische Spekulation erhobenen Anschuldigungen der Unvollständigkeit ablehnen wollte und wenn sie sich selbst dieses Ausdrucks bedient, damit nur die Gesammtheit des bisher von Prantl gegebenen philosophischen Inhalts bezeichnet.

Die „Entgegnung" sagt nicht, die Gegenschrift fasse überhaupt nicht das anthropologische und historische Princip in's Auge, wie ihre Behauptung nach der Darstellung unseres Gegners S. 3. aussieht: — in diesem Falle konnte ich nicht sagen: contra principia negantem: sondern die Gegenschrift (behaupte ich) läugnet unser Princip: das Prantl's und aller berechtigten Speculation überhaupt. — Der Baconische Imperativ findet hier keine Anwendung: denn unsere Philosophie ruht faktisch auf der gesammten Geschichte der Philosophie, wie ja in Prantl's „Bedeutung der Logik" das Positive sich auf der Kritik der gesammten neuern Philosophie aufbaut: und nur wer die ganze Philosophie in ihrer einheitlichen Entwicklung negirt, kann unsere Basis angreifen.

[1]) Grimm (Arno). Die positive und negative Philosophie. Eine Widerlegung des Rechtfertigungsversuchs des Prantl'schen Anthropologismus. München 1853.

Mit Gleichnissen S. 4. ist nichts gethan: bei wissenschaftlicher Kritik muß allerdings in das Princip des Gegners selbst eingegangen und innerhalb ihrer selbst jener unaufgelöste Widerspruch nachgewiesen werden, der das Merkmal des Falschen ist: sonst ist die ganze Kritik und ihr Maßstab willkürlich.

I. Abschnitt.

Ueber die wahre und falsche Methode in der Philosophie.

Die Anmerkung auf S. 7 der „Entgegnung" enthielt schon Alles, was sich gegen den Vorwurf des Fatalismus S. 7—8 sagen läßt. — Allerdings behauptet der Historismus die Nothwendigkeit des Denkens: denn ihm ist die Geschichte überhaupt und die Geschichte der Philosophie insbesondere, nicht eine Aufeinanderfolge von Einfällen, welche die willkürlichen Subjectivitäten zufällig hinter einander her schicken: es ist eine Errungenschaft der Wissenschaft, die Entwicklung in aller Geschichte als einen Proceß, der nach nothwendigen Gesetzen erfolgt, zu begreifen; es ist diese Nothwendigkeit nicht ein Zwang, sondern die höchste Freiheit: sowenig auf dem Gebiet des Ethischen die absolute Nothwendigkeit der Vernunft, welche wir hier „Pflicht" nennen, einen äußern, unfreien Zwang in sich schließt. Ist es nicht die höchste Freiheit des Menschen, der Nothwendigkeit der Vernunft gemäß zu denken und handeln? Der Historismus behauptet nur, daß in der Geschichte nichts ohne zureichenden Grund erfolge: dabei ist aber nur die vielbeliebte, buridanische, mirakelhafte Freiheit der Wahl, (siehe oben S. 182) nicht aber die Vernunft-Freiheit vernichtet.

In der Anmerkung ist ausdrücklich diese Freiheit des Menschen gewahrt: sie äußert sich in der Möglichkeit des Unvernünftigen, des Schlechten: wo das Zufällige, das Willkürliche ausspringt von den Bahnen der Vernunft, da bewährt sich zur Genüge jene „Freiheit der Wahl": aber wahre Freiheit ist nur das Handeln und Denken nach Vernunft und das Begreifen ihres absoluten Imperativs. Freilich aber wird auch jene schlechte Freiheit der Wahl ihre Vorbedingungen haben und insofern uns aus der ganzen Individualität aus der Vergangenheit, der Erziehung 2c. eines Menschen die Einflüsse bekannt sind, die auf sein Handeln gewirkt haben, werden wir uns — annäherungsweise — seine

gegenwärtige Handlung erklären:[1]) aus seinen Voraussetzungen kann der Mensch nicht herausspringen, doch verwandelt er sie auf doppelte Weise in Freiheit. Erstens, wo er vernunftgemäß handelt, handelt er nach jener Freiheit, welche in allen Umständen eine absolute ist. Trotz allen Zufälligkeiten der Entwicklung und Erziehung bleibt ihm, sofern er nicht gestört, das Bewußtsein der Vernunft und ihres Gebotes und sofern er diesem gemäß handelt, ist er frei. Zweitens, da, wo er gegen die Vernunft handelt, also wo seine schlechten angeborenen oder erlebten Voraussetzungen zwingenden Einfluß auf ihn haben, verwandelt er doch — relativ — diese Einwirkungen in eine — freilich niedrigere — Freiheit, dadurch, daß er sich auch hier aus seinem eignen Charakter heraus Bestimmungsgründe setzt und so jene Voraussetzungen wenigstens zu seinen eignen macht.

Diese Auffassung der relativen Freiheit ist nicht nur philosophisch, sie ist auch die christlich-religiöse: denn wenn ein gewaltiger Mensch, z. B. Karl der Große, der die Vernunft in ihrer Weltentwicklung weiter führt, als ein Diener, ein Werkzeug der göttlichen Vorsehung bezeichnet wird, so ist damit dasselbe gesagt und doch hoffentlich nicht die Freiheit dieses Menschen aufgehoben. —

S. 9 herrscht bedeutende Confusion. „Die Entgegnung" behauptet: der Gegenschrift ist wahre historische Würdigung unserer Anschauungen unmöglich, weil sie den Historismus nicht anerkennt. Diesen definirt sie sofort als jene wissenschaftliche Methode, welche die Weltgeschichte als ein Ganzes, als einen nothwendig sich entwickelnden Proceß erfaßt. — Historismus ist also mehr als nur die historische Betrachtung eines Gegenstandes, die „Widerlegung" selbst hat diesen Unterschied unseres Historismus von der gewöhnlichen historischen Methode hervorgehoben (S. 7 Zeile 6 rc.): darum ist es confus, wenn nun S. 9 argumentirt wird, die Gegenschrift (Dischingers) enthalte selbst dennoch „den Historismus", weil sie unsere Anschauung in Vergleichung mit einigen älteren Philosophen behandle! Ob der Historismus ein Irrthum ist oder nicht, liegt hier außer Frage: jedesfalls aber hat ihn

---

[1]) Darauf beruht ja z. B. in der Poesie, zumal im Drama (Shakespeare!) alle Charakteristik der Gestalten: ihre Handlungen leitet der Dichter synthetisch mit Nothwendigkeit aus ihren Naturen und aus ihrer Vergangenheit ab: dasselbe thut der Psychologe analytisch.

die Gegenschrift nicht, nach der eignen lobenden Behauptung der „Widerlegung."

Der Historismus faßt die Geschichte der Philosophie als einen einheitlichen Entwicklungsproceß, in welchem jedes einzelne System zugleich die Wahrheit des jeweiligen Zeitbewußtseins enthält und zugleich wesentlich Vorstufe des nächsten Systems ist; es wird daher immer das letzte System auf der Grundlage der vorhergehenden ihm bekannt gewordnen aufgebaut in Zustimmung oder Widerspruch und je nach deren größerer oder minderer Bedeutung für das Allgemeine der Wissenschaft mehr oder minder davon beeinflußt sein; daher wird jedes lebensfähige Kind der Philosophie unseres Jahrhunderts nothwendig auch durch den Hegelianismus nicht ohne Belehrung durchgegangen sein. Aber auch solche Richtungen, wie der Feuerbachische Materialismus z. B., die nur als Reaction gegen ein ebenso unberechtigtes Extrem auftreten, haben wenigstens negativ Einwirkung auf gleichzeitige oder noch folgende Gedankenproducte. Man muß diese einfachen Principien immer wiederholen und klar feststellen: denn nur ihre Verrückung und Trübung macht jene Anfeindungen möglich, welche durch Parteibezeichnungen nur Gehässigkeit und banale Schmähungen, nicht aber wissenschaftliche Bestimmungen bezwecken. Dies gegen S. 10. Wir sind Gegner von Hegel wie von Feuerbach: aber eine Schuld können wir nicht darin finden, Hegel oder Feuerbach zu folgen, so daß „Hegelianer", „Feuerbachianer" eine Verurtheilung enthielte.

Jenes Princip, eben weiles einen Proceß enthält, muß natürlich anheben mit dem „unmittelbaren unvermittelten Beisammensein des Idealen und Realen, des Subjects und Objects im menschlichen Wesen": aber dabei bleibt es nicht stehen. Sowohl in den gedruckten Arbeiten Prantl's als in seinen Vorlesungen wird die Dialektik dieser Synthese ausgeführt und nur totale Unkenntniß aller Dialektik überhaupt und der Prantlischen insbesondere kann jene anfängliche Synthese wie S. 11 für das gesammte Princip halten. Eben dies zeigt sich bei dem Postulat eines „Trägers der Vermittlung"; als ob der Gedanke in seinem Auseinandersetzen und Wiederzusammenschließen gleichsam eines Substrats seiner Thätigkeit bedürfte, und nicht vielmehr sein eigner Träger sei. — Ferner gehört es zu den alten (trotz den Ausführungen auf S. 31 und 32. Anmerkung der „Entgegnung"

hier wiederholten) Mißverständnissen der Antidialektiker, wenn die Gegenschrift S. 11 darin die Identität von Natur und Geist sehen will, daß sie dialektisch in einander übergehen, oder vielmehr in ihrer Einheit das Absolute ausmachen sollen. Welcher Vernünftige wird denn, wenn in der Hegelischen Logik z. B. Quantität und Qualität zuerst in einander und daun in's „Maß" übergehen, glauben, Hegel habe darum den Unterschied von Qualität und Quantität läugnen wollen! Wenn der Unterschied nicht vollkommen anerkannt würde, könnte sich der Dialekticismus die Mühe sparen, ihn aufzuheben. — Ebenso verräth es arge Oberflächlichkeit der Kritik, wenn die „Widerlegung" Feuerbach und uns darum zusammenwirft, weil bei Feuerbach das Allgemeine nur im Concreten und bei uns das Ideale das sub specie aeterni gedachte Concrete sei. Feuerbach erkennt gar nicht die begriffliche Allgemeinheit des Gedachten an — sie ist ihm nur Generalisirung der Sinnlichkeit — während wir das Ideale auch ohne das Concrete denkbar nennen, aber freilich nur abstract. Daraus ist klar, daß die citirte Bemerkung Prantl's (p. 21 der Festrede) nichts anderes bedeuten kann, als daß die — übrigens irrige — Identificirung des Idealen und Concreten bei Feuerbach anregend für die Frage der Allgemeinheit des Concreten gewirkt, anregend eben zur Aufdeckung jenes Irrthums. — In ähnlicher Weise ist es durchaus irrig, wenn auch die „Widerlegung" wieder Prantl's Aeußerung über die „Feuerbachische Felsenpforte" dergestalt versteht, als ob wir nur im Feuerbachischen Materialismus ein Gegengift gegen die Hegelische Dialektik fänden, während doch die Stelle nach dem ganzen Zusammenhang wie nach ihrem klaren Wortlaut nur bedeuten kann: „Man muß jenen Materialismus, der ein nothwendiger Rückschlag gegen den Hegelischen Spiritualismus war, überstanden, durchdacht und besiegt haben, um wieder frei athmen zu können."

Der unwürdige Vorwurf der „Unwahrheit" S. 21. verdient aber ausführlicher in seiner ganzen Nichtigkeit blos gestellt zu werden. Die „Entgegnung" behauptet, „der Grund jenes irrthümlichen Zusammenwerfens disperater Principien in der Gegenschrift (Dischinger's) beruhe darauf, daß sie die Systeme nicht historisch noch nach ihren wesentlichen Principien sondern nach einem vergleichungsweise Aeußerlichen und Zufälligen betrachtet." — Dagegen führt die „Wider-

legung" an, daß ja die Gegenschrift laut Programm und Ueberschrift die Prantlische Philosophie zuerst historisch, dann nach ihrem inneren Wesen und erst drittens nach ihrem Verhältniß zur Religion betrachte. Diese Eintheilung macht die Gegenschrift allerdings, aber die „Entgegnung" behauptet ja gerade, daß sie sich nicht daran halte, indem sie die Religion schon in die erste Frage hineinziehe. Es sagt also die „Widerlegung„ gar nichts, wenn sie „das Gebahren der Entgegnung" mit der bloßen Berufung auf jene vorgedruckte Eintheilung um deren Nichtbeobachtung es sich ja gerade handelt, richten will. —

Weiter sagt die Entgegnung (S. 5 S. 6) „die Gegenschrift (Oischinger) (S. 18.) citirt aus Feuerbach: „das göttliche Wesen ist nichts Andres als das menschliche Wesen, d. h. angeschaut, als das vom Menschen unterschiedene eigene Wesen" und weiter fährt die Gegenschrift fort: „der Feuerbachische Gott ist also der Allgemeinbegriff Mensch, d. h. der Mensch sub specie aeterni betrachtet, womit der Prantlische Gott, der von aller Bestimmtheit enthobene Begriff, wesentlich zusammenfällt." Es ist aber der Gott oder das Absolute unserer Auffassung ein ganz Anderes: Prantl definirt es (Bedeutung der Logik S. 123) „das Absolute ist die absolute Synthese, insofern es der absolute Inhalt und das absolute und adäquate Wissen desselben ist; hiedurch ist das Absolute Geist." In dieser Definition ist doch wahrlich kein nur von Weitem der Feuerbachischen Vergötterung des Menschen ähnlicher Begriff!! Es bleibt daher, wie schon die „Entgegnung" behauptete, völlig unerklärlich, wie die Gegenschrift (Oischingers), wenn sie die Systeme historisch und principiell vergleicht, beide Gegensätze zusammenwerfen konnte und nur dadurch wird diese willkürliche Identificirung begreiflich, daß sie eben nicht die Geschichte und die inneren Principien der beiden verglich, sondern sich an dem Einzig-Gemeinsamen, — dem negativen Verhältniß beider zu kirchlichem Dogmatismus — festhielt. Dabei ist — was die „Entgegnung" noch gar nicht hervorhob — unser Princip erst noch von der Gegenschrift falsch angegeben: denn „der von aller Bestimmtheit enthobene Begriff" ist gerade das was Prantl beständig bei Hegel bekämpft: und für übermenschlich — (anti-anthropologisch) erklärt. —

Nun macht aber die „Widerlegung" auch noch den Versuch, das Absolute unserer Auffassung auf den von Feuerbach

vergötterten Menschen zurückzuführen; zu diesem Behuf citirt sie 3 Stellen aus der Festrede Prantl's:

1) „Dies ist der wahre Anthropologismus, welcher, während er sich dessen bewußt ist, daß alles Erkennen des Menschen ein subjectives ist, in dieser Subjectivität nicht blos die Schranke und Begränztheit, sondern zugleich untrennbar die einwohnende Kraft des Idealisirens erkennt, sowie umgekehrt diese hohe Würde nicht als die des absoluten Geistes, sondern nur als zugleich beschränkte erkennt." Demnach — fährt die „Widerlegung" fort — ist es der Trieb zum Idealisiren, welcher die Menschen über die Begränztheit erhebt, was nichts Anderes heißt, als zur Unbegränztheit hinüberführt. — Und diese Stelle soll enthalten, daß unser Gott Mensch sei!! Während sie doch offenbar und entschieden gerade das Gegentheil ausspricht, indem sie die subjective Beschränktheit des Menschen hervorhebt und selbst die hohe Würde seiner Idealisirkraft ausdrücklich als nicht der des absoluten Geistes identisch bezeichnet, während sie von einem Ueberschreiten der Begränztheit gar nicht spricht.

2) Die zweite Stelle Prantls enthält einen Vergleich der Zweckaufgabe des Planeten im Sonnensyste mmit der des Menschen in der absoluten Vernunft: „Sowie der Planet im Sonnensystem, und das einzelne Sonnensystem im Universum seinen totalen, existenten Zweck hat, so muß der Mensch als vernünftiges, thätiges Wesen in der absoluten Vernunft, d. h. in Gott sich bezwecken." Der Planet — so schließt die „Widerlegung" weiter — ist jedesfalls integrirender Theil des Sonnensystems, als solcher hat er seinen Zweck in demselben; wenn nun der Mensch sich ebenso in Gott bezweckt, so ist er Theil Gottes, Gott hingegen die Summe der Theile. Weiter nichts?! Hier ist einmal falsch, daß in die citirte Stelle das Theilverhältniß hineingelegt wird, das gar nicht darin ist: das tertium comparationis in dem Gleichniß ist nicht das Theil-, sondern das Zweckverhältniß. Davon, daß der Planet ein Theil des Sonnensystems ist, von dieser Erwägung ist hier ganz abstrahirt: und zweitens selbst zugegeben, daß die „Summe der einzelnen Menschen nach Prantl Gott ausmache" — was eine haarsträubend barbarische Auslegung eines philosophischen Verhältnisses wäre — so würde dies höchstens zu dem Hegelischen sich Bewußtwerden des absoluten Geistes, nicht aber zu der Feuerbach'schen Vergötterung des Menschen führen. Endlich

drittens wird in derselben Stelle Prantls Gott ausdrücklich als die absolute Vernunft bezeichnet, welche doch gewiß noch etwas Anderes ist, als die Addition der Vernunftbegabungen aller einzelnen Menschen. Glaubt Herr Arno Grimm: wenn alle Menschen sogar die hochgradige Vernunft Herrn Arno (Arno heißt: „der Adler!") Grimms besäßen, und man addirte sie, daraus ergäbe sich eine absolute Vernunft? Ich für meinen Theil — glaub's nicht! —

3) Endlich wird ein Satz Prantls citirt: „Daß es die Menschheit ist, welche denkt und daß nirgend anders woher statt ihrer gedacht werden kann, und daß jener ideale Impuls nur menschlich-zeitlich-räumlich, nämlich beschränkt erscheinen kann." Sofort wird dann grimmig geschlossen, daß Menschheit bei Prantl gleich Gott sei und daß auch der Prantl'sche Gott „daher" nie ein vollendeter, absoluter sei, während wir doch den erst werdenden Gott aufs Schärfste verwerfen. Dabei erinnert sich aber die „Widerlegung" noch, daß wir das Absolute als eine absolute Synthesis definiren und, anstatt an diesem Widerspruch die Falschheit ihres Schlusses zu erkennen, ergreift sie den andern Ausweg, der ihr einzig noch übrigt, d. h. sie verlegt den Widerspruch in uns selbst, indem sie behauptet, das Princip der „Logik" sei in der „Festrede" ein schon überwundenes, eine Behauptung, welche gegen jede Einsicht in die beiden erwähnten Schriften verstößt und welche noch besonders durch den Umstand umgestoßen wird, daß derselbe Gedanke fast nach seinem wörtlichen Ausdruck, der hier in der „Festrede" als ein „neues Princip" im Gegensatz zu dem der „Logik" bezeichnet wird, von Prantl in seinen Vorlesungen über Logik nach seiner gedruckten „Logik" ausgeführt worden ist, wie alle Zuhörer Prantls bezeugen können. Die „Entgegnung" hatte es gerügt, daß die Gegenschrift den Prantl'schen Gott bald als das Hegel'sche Absolute, bald als die Feuerbach'sche Vergötterung des Menschen auffaßte, „da doch der Dialekticismus (Hegels) die Principien Feuerbachs ausschließt": womit offenbar nichts Anderes gesagt und gemeint sein kann, als daß unsere Philosophie ihrem Princip, d. h. ihrem Absoluten nach nicht zugleich beiden Extremen angehören kann, daß ein Vorwurf den andern ausschließt. Nun will der Widerleger aber S. 14 obigen Satz als den allgemeinen sonstigen Principien der „Entgegnung" widersprechend darstellen, indem er sich auf deren Behauptung S. 26 beruft, wonach alle

Philosophie Dialekticismus sei. Es will aber offenbar mein Satz auf S. 26 — wie der Zusammenhang und die ganze folgende Ausführung beweisen — nur die immanente, unbewußte Identität alles Denkens und alles Philosophirens mit dem dialektischen Princip des Einheit- und Unterschied- und Wieder-Einheitsetzens behaupten: es wird dort das Wesen des Verstandes und der Vernunft als Setzen von Unterschieden und Aufheben in eine höhere Einheit erwiesen, während in der Rüge des Identificirens von Hegel und Feuerbach offenbar nur der speciell Hegel'sche Dialekticismus gemeint sein kann.

Dagegen erscheint es in der „Widerlegung" ein seltsamer, gewiß nicht dialektisch vermittelter Widerspruch S. 15, wenn sie auf derselben Seite (15) es als unmöglich, unnöthig, endlos mühesam und lächerlich verwirft, den Anthropologismus nach den Principien des Historismus aus der Geschichte der Philosophie abzuleiten — was die „Entgegnung" mit Fug und Recht von einer „historischen Widerlegung des Systems", wie sie die Gegenschrift verheißen hatte, verlangen zu können glaubt, und sich auf derselben Seite (15) Mühe gibt zu beweisen, wie die Gegenschrift „diese unmögliche, unnöthige, endlos mühsame und lächerliche Arbeit" durch Berührung von Jacob Böhme, Descartes, Leibnitz 2c. gleichwohl geleistet habe. Sie hatte also durch diese Leistung etwas Lächerliches geleistet. Die Komik sollten die drei Herren Theologen nicht herbeirufen! Sie ist ein gut heidnischer Elbe, der dem Rufer gern auf den eigenen Nacken springt.

Den aposteriorischen Nachweis der Berechtigung des Anthropologismus aus der Geschichte der Philosophie begnügt sich die "Widerlegung" — „obwohl sie mit einem ähnlichen gegenübertreten könnte" — S. 16. mit verachtendem Stillschweigen zu übergehen, weil er „auf Ansichten beruhe und nicht durch Citate gestützt sei". Dagegen verweist sie mich mit einem poetischen Citat aus Mädlers populärer Astronomie (!) auf die Zurechtweisung, welche ich durch den unnahbaren, helmumflatterten Herrn Nepomuk Huber zu erfahren haben werde. Mir scheint zwar, als ob sich das Zeugniß der Geschichte der Philosophie wohl noch eine Weile neben der Autorität des Herrn Johannes Nepomuk Huber halten könne, freilich aber „beruht dies nur auf Ansicht". —

Auf die gegen Prantl gerichtete Polemik (S. 16—21)

ist zu erwidern: I. Wenn Prantl den Hegel'schen Historismus als einen „ungestützten" bezeichnet, so ist damit für jeden Kundigen jene willkürliche Construction der Geschichte des Seienden überhaupt, scheinbar a priori, in Wahrheit ex post getadelt, durch welche Hegel so vielfach gegen die historischen und gegen die Naturwissenschaften verstoßen hat und wobei sich das reine Denken oftmals das Ansehen gab, als wisse es aus sich selbst heraus, ohne Beihilfe der Erfahrung, die ganze geistige und natürliche Entwickelung der Welt, wo also das wahre Verhältniß des apriorischen Begriffs und der aposteriorischen Erfahrung umgekehrt wird; (daß freilich die „Widerlegung" diesen Sinn nicht erfaßt, beweist ihre anmuthig neckische Anmerkung). Dagegen wollen wir einen Historismus, welcher die Erfahrung in ihrer ganzen historischen Breite voraussetzt und erst in diesem gegebenen Stoff ex post die Spuren des Begriffes, der Vernunftgesetzlichen Entwickelung aufweist, nicht in Einem langen Faden als ein einziger Proceß sich abspinnend, so daß in diesem einen Strombette des Geistes der ganze Reichthum der Wirklichkeit eingeschlossen wäre. Hegel scheiterte bei jenem Versuch in der Ausführung an dem unendlichen, noch lange nicht genug erforschten empirischen Stoff, und setzt sich dem Vorwurf aus, im Princip der Freiheit und lebendigen Selbstbewegung des Geistes zu widersprechen, (welche nicht in den drei Aufzügen: Antike, Romantik und Modernes sich dramatisch entwickelt und zuletzt in der Hegel'schen Philosophie abschließt). Darin also, in Verwerfung dieser irrigen Wendung, Ausführung und Anwendung des Princips unterscheidet sich unser Princip vom Hegel'schen Historismus, das Princip selbst aber — wie es in der von der „Widerlegung" angeführten Stelle Hegels zunächst für die Geschichte der Philosophie als magna charta des Historismus niedergelegt ist — ist auch dem Anthropologismus völlig gemäß und es ist eben nur der hochverehrliche gegnerische Standpunct, welcher in der Methoden-Gleichheit zweier Systeme blos den „Mangel an Originalität" des Späteren erblickt und nicht den Gedanken einer einheitlichen Entwickelung der Wissenschaft fassen kann.

Es bekämpft die „Widerlegung", wenn sie S. 18—20 die Unversöhnbarkeit widersprechender Systeme durch bloße Verbindung negirt, nur den Eklekticismus, nicht die dialektische Auflösung der Gegensätze, welche nicht die entgegen-

gesetzten Principien selbst nebeneinander aufnimmt, sondern ein drittes Princip, das in seiner tieferen Fülle jene Gegensätze zusammenschließt, aufstellt.

Ein Hauptstein des Anstoßes, der schon in der anonymen Gegenschrift, wiederholt aber in der „Widerlegung" und der kritischen Laterna theologica des Herrn Johannes Nep. Huber getadelt wird, ist, daß wir den Unterschied des Idealismus und Realismus gründen wollen auf die Doppeltheit des Menschen, auf dessen Synthesis von Geist und Natur. Diese Begründung haben alle drei liebwerthen Herren Anfaucher auf unbegreifliche Weise verdreht oder mißverstanden: wenn sie fortwährend mit Eifer und Nachdruck hervorheben, daß der menschliche Geist allein es sei, welcher denke, und nicht auch der Körper, daß Idealismus und Realismus dem Geiste allein angehöre, denn sie seien zu „Systemen ausgebildete Auffassungsweisen", so versteht sich diese Weisheit doch sehr von selbst: dieses sperrangelweit offne Thor brauchte man nicht selbdritt einzurennen! So ist jene Begründung nicht gemeint, daß der menschliche Geist der Idealist, der menschliche Stiefel etwa der Realist sei: sondern es soll nur darin, daß der Mensch neben seiner ideal-geistigen auch eine real-sinnliche Seite habe, (welche sinnliche Seite sich sogar in der geistigen Thätigkeit darin manifestirt, daß dem Ich das Nichtich als Object gegenübertritt, daß das sinnliche Wahrnehmen selbst für den Inhalt des Begriffs erforderlich ist) — die Möglichkeit, die Nothwendigkeit und die (relative) Berechtigung beider Richtungen ausgesprochen werden.

Weil eben der Mensch auch Körper, Natur, Reales ist, darum bedarf der Geist selbst in der Beziehung auf sein Object eines materiellen Momentes und darum manifestirt sich in der Geschichte der Philosophie nicht blos das ideale Element, sondern als nothwendige Reaction stets auch das Reale, und wie es die Aufgabe des einzelnen Menschen ist, in seiner Bildung beide Momente seines Wesens in Harmonie zu setzen, wie durch Verletzung des einen oder andern geistige, sittliche oder selbst körperliche Krankheit entsteht, so ist in der Bildungsgeschichte des Menschengeschlechts im Allgemeinen jene Einseitigkeit analog möglich, ja nothwendig, und nur durch ein System, welches die Gegensätze harmonisirt, in einem gesunden Zustande zu versöhnen. Nur arge Unkenntniß der Geschichte der Philosophie konnte die

Gegner übersehen lassen, daß diese Theorie schon in Plato, Aristoteles, in Spinoza, Leibnitz, den englischen Philosophen, im Kantischen Kriticismus, ja selbst in den spiritualistischen Erkenntnißtheorien der idealistischen, nach-Kantischen Philosophien vorliegt: es ist das Princip, welches bei Plato zur Trennung von νόησις und δόξα[a]), bei Spinoza zu der von intellectus und imaginatio geführt hat: wir haben dies nur principiell gefaßt, gemäß dem Anthropologismus in der Doppelheit des Menschen als begründet nachgewiesen und somit zur Eintheilungsnorm der Geschichte der Philosophie erhoben.

Anmerkung S. 21 will Herr Arno den Anonymus rechtfertigen gegen meinen Vorwurf, Realismus des Mittelalters, (d. h. den Gegensatz des Nominalismus) zu verwechseln mit dem Realismus des Modernen, (d. h. dem Gegensatz des Idealismus.) Doch steckt dieser Versuch voller Unrichtigkeiten. Einmal wird der Realismus als Ansicht des ganzen Mittelalters bezeichnet, während er doch nur ein Gegensatz war zu dem andern mittelalterlichen Princip: dem Nominalismus. Die Definition des ganzen Verhältnisses ist höchst unklar, und geradezu falsch ist es, wenn es heißt, im letzteren Fall (d. h. wenn das Allgemeine nur im Besonderen real sein soll, was Nominalismus ist) beziehen sich das Allgemeine und das Besondere, sofern sie als intellectuelle Formen betrachtet werden, mittelbar und unmittelbar auf das Reale oder sie sind, inhaltlich gefaßt, real. „Der Nominalismus bezog aber das Allgemeine absolut nicht, weder mittelbar noch unmittelbar, als intellectuelle Form auf das Reale: ihm war das Allgemeine, inhaltlich gefaßt, schlechterdings nicht real: er negirte die Realität des Allgemeinen als eines objectiven außer dem subjectiven menschlichen Denken absolut.

Vag und confus ist der nächste Satz: „Im Mittelalter faßte man dieses Verhältniß irrig auf, indem man das Allgemeine nach dem Vorgang des Aristoteles mit dem Besondern sich real verbunden dachte.“ Letzterer Satz kann den Nominalismus sowohl als den Realismus bezeichnen: denn der Nominalismus dachte sich das Allgemeine, wenn er es dachte, überhaupt nur als mit dem Besondern verbunden, und der Realismus dachte sich das Allgemeine

[a]) Siehe überdies Sympos. p 66 a., wo die Körperlichkeit ausführlich als das verdunkelnde Hemmniß der Erkenntniß dargestellt wird.

sowohl selbstständig real als mit dem Besondern verbunden real. Da aber die Anmerkung fortfährt: „So hatte man eine doppelte Realität und es bestand in dem Realismus — neben dem Individual-Realen auch das Allgemein-Reale als selbstig", so hat obige Definition offenbar den Realismus bezeichnen sollen und dann ist es erst recht falsch, Aristoteles als dessen Muster zu nennen! Denn bekanntlich war — der scholastisch mißverstandene — Aristoteles die Autorität gerade umgekehrt des Nominalismus, Plato die des Realismus. Endlich aber, von all' dem abgesehen, läuft die Entschuldigung für Herrn Oischinger darauf hinaus, daß er Idealismus meine, wenn er Realismus sage: das ist nun allerdings ein einfaches, hübsches, bequemes Entschuldigungsmittel, aber leider hilft es auch nichts: denn es ist in ganz anderem Zusammenhang, daß Herr Oischinger auf einer andern Seite in einem unerhörten Sprachgebrauch wirklich und ernstlich unter dem Realismus der Neuzeit den „Idealrealismus" (?) meint, welches doppelte Wort eben doch nur „Idealismus" sagen will.

Dieser Abschnitt der „Widerlegung" führte den Titel: „Ueber die wahre und falsche historische Methode in der Philosophie." Doch besteht die Erläuterung über den wahren Historismus, nachdem unser falscher „vernichtet" ist, nur in der Behauptung, die indirect aus dem letzten Absatz des Abschnitts herauszulesen ist, daß der wahre Historismus die vorhergehende Geschichte der Philosophie in Wahrheit würdigen müsse, auf „die Grundfragen der Speculation prometheisch (?!) vorgehen." Wie schön gesagt! Leider dachte zwar Pro-metheus voraus-, Epi-metheus rückblickend. Aber da der Herr Idealismus meint, wo er Realismus sagt, so braucht er wohl auch die Namen der beiden Gebrüder umgekehrt als andere Leute.

II. Abschnitt.

Ueber den wahren und falschen Dialekticismus.

Der Gedankengang des Widerlegers ist in diesem Abschnitt folgender: Dahn beschuldigt den Anonymus fälschlich, den Dialekticismus zu negiren, indem dieser blos den Hegelischen, auf Widerspruch begründeten bekämpfe, den wahrhaften dagegen erkenne er an (S. 22—23). Darauf

folgt eine Expectoration gegen die Hegel'sche Philosophie (S. 24), „die ihre Lästerzunge im Tempel der Wahrheit frech erhebe" („Lästerzunge" ist gut!), erläutert durch eine mißverstandene, herausgerissene Stelle der Phänomenologie, verstärkt durch ein Citat aus — Taulers Religionsphilosophie —: eine jener trivialen Verunglimpfungen Hegels, welche so achtungswerth selten sind, und dem scholastischen Zelotismus so allerliebst zu Gesichte stehen. Auf S. 25 wird durch andere Citate „nachgewiesen", daß der Widerspruch Princip der Hegel'schen Methode sei und zwar durch Stellen aus Fichte, Strauß und Feuerbach, statt aus Hegel selbst! — Hiegegen ist einstweilen zu bemerken:

I. Ich hatte vollkommen Recht, eine Schrift, welche den Hegel'schen Dialekticismus negirt, als eine Negation des modernen Dialekticismus überhaupt zu betrachten: denn alle Systeme, welche seither den Dialekticismus überhaupt adoptirt, haben den Hegel'schen (d. h. als Denk-Form, nicht als Welt-Inhalt) mit unwesentlichen Modificationen in der Anwendung aufgenommen. So auch Prantl: in seinen gedruckten Schriften, wie in seinen Vorlesungen erscheint der ideale Proceß, welcher die absolute Synthesis in die Thesis und Antisynthesis fortführt, durchaus in Hegelschem Sinne, nur mit der formellen Abweichung, daß Prantl nicht die Bewegung vom reinen Denken ausgehen läßt, sondern die Erfahrung herbeizieht, daß er den Prozeß phänomenologisch faßt, wie Hegel selbst in seiner Encyklopädie gethan hatte. Es ist auch begrifflich nothwendig, daß der Dialekticismus ein einheitlicher sei, denn er ist, wie die „Entgegnung" nachzuweisen versucht hat, das immanente Gesetz unseres Denkens, welches, darin bestehend, den Unterschied in der unmittelbaren Einheit und die vermittelte Einheit der Unterschiede zu setzen, in allem menschlichen Denken unbewußt, und nur in den Systemen, welche ihn anerkennen, eben als bewußte Nothwendigkeit erscheint. Der formale Dialekticismus ist in aller Welt ein und dasselbe Gesetz und wer ihn einmal negirt, negirt ihn ganz.

II. Damit erledigt sich auch einfach das große Aergerniß bei Hegel, der „Widerspruch". Festhaltend an dem Ternar des dialektischen Denkgesetzes finden wir von selbst die Nothwendigkeit, daß die zweite Stufe des Processes den Gegensatz, den Widerspruch, involvire: denn darin besteht ja gerade der Dialekticismus, diesen zu setzen und wieder

aufzuheben; wer also einen Dialekticismus ohne Widerspruch will, will vielleicht etwas anderes recht Löbliches, aber schlechterdings keinen Dialekticismus. Nun ist es aber ferner falsch, wenn der Widerleger den Widerspruch das Princip des Dialekticismus nennt; auch die von ihm citirten — nicht Hegelschen — Stellen beweisen nur die Nothwendigkeit, daß der Widerspruch in der Bewegung des Princips ebenfalls erscheine, aber nicht, daß er Princip desselben sei. Nach allgemein bekannten Thatsachen, welche die „Entgegnung" und diese Duplik nur deßhalb wiederholten, weil die dreiköpfigen[4]) Herren Gegner ihre Mißverständnisse immer wiederholen, ist der Widerspruch nicht die letzte Stufe — dies wäre die schlechte Dialektik der Sophistik, — nicht das Ziel des Dialekticismus, sondern nur Mittel, zum Zweck der Auflösung der Widersprüche in der vermittelten höhern Einheit, welche bei Hegel Synthesis, bei Prantl Antisynthesis heißt; es ist also jedes der drei Momente gleichberechtigt, und wenn man einen Unterschied zwischen ihrer principiellen Bedeutung machen will, so ist viel eher die Einheit, welche zugleich wie Ausgang so Ziel der Bewegung ist, das Princip. Weiter wird (S. 26) noch einmal unsere Begründung des Idealismus und Realismus in der Doppelheit des Menschen getadelt und stolz darauf verwiesen, daß die „Entgegnung" dieses Hauptargument des ältesten, obersten Tempelwächters, des anonymen Sarastro, gar nicht anzugreifen gewagt habe. Man vergleiche jetzt gefälligst, wie dies Argument aussieht, auch nach der Verschönerung durch die Laterna magica der „Beleuchtung"

S. 27 der „Widerlegung" will ferner darthun, daß die „Entgegnung" nicht den Prantlischen oder Hegel'schen, sondern einen dritten Dialektismus in ihrer Definition zeichne und vertheidige, in Ermangelung meines hinlänglichen Verständnisses Prantls und jeder Bekanntschaft mit Hegel! Auch nicht übel! — Diesen Vorwurf sollte doch eine Schrift nicht zu erheben für rathsam finden, deren Hauptvorzug in Mißverständnissen Prantls besteht: denn wären ihre Ver-

[4]) Das ist aber das Einzige — beeilen wir uns (schon aus Höflichkeit) beizufügen — was sie mit Cerberus gemein haben: denn furchtbar sind sie gar nicht. Auch bewachen sie nicht die Unterwelt, sondern den „Tempel der Wahrheit" (S. 24). Sie sagen es ja selbst und sie müssen es doch wissen.

wechselungen keine Mißverständniße, so wären sie böswillige Verdrehungen: aber quisquis praesumitur bonus, (freilich nicht bonus philosophus,) und welche die Hegel'sche Philosophie eine „freche Lästerzunge im Tempel der Wahrheit" nennt, sie in den trivialsten Verunglimpfungen und mit fanatischen Kapuzinertiraden abfertigt, sie mit der Beschränktheit des Verstandes-Dogmatismus betrachtet und ihre Principien aus Nicht-Hegel'schen Schriften zusammencitiren will, eine Schrift, welche in Vorurtheilen gegen Hegel befangen ist, wie sie nur in der banalen Phraseologie der Seminarien möglich sind und die bei der näheren Kenntniß des hohen Geistes Hegel'scher Speculation — auch in ihren starken Irrthümern ist sie oft genial! — sich von selbst auflösen müßten, eine Schrift, welche einen Dialekticismus ohne Widerspruch behaupten will, welche nie gelernt hat, daß das „Hegel'sche Aufheben" „conservare" so gut ist als „tollere! Jam satis!"

S. 27 werde ich getadelt, daß ich solche Unterschiede wie „Natur und Geist", „Inneres und Aeußeres", welches reale seien, zusammenwerfe mit dem idealen „Form und Inhalt". Es sind aber alle diese Unterschiede nur ideale, nicht reale, sie sind alle nur von dem subjectiven Denkvermögen des Menschen in das Object gesetzt und sind für uns nur, sofern sie durch unsere Gedanken ideal gesetzt sind. Heiliger Kant! Hast Du denn Deine Kritiken ganz umsonst geschrieben? Das Ding an sich ist begrifflos und unterschiedlos: der Unterschied, sowie die Einheit des Unterschiedenen ist erst durch die Denkthätigkeit des Menschen an das Object gesetzt und eben darin, oder vielmehr darin, daß in dem Object als einem Theil des Seienden dieselben unbewußt ebenso gelten, wie in unserm vernünftigen Bewußtsein, liegt die Möglichkeit, sie dialektisch wieder aufzuheben. Und unbewußt übt der Widerleger selbst diesen so sehr angefeindeten Dialekticismus aus, wenn er S. 27—28 Inhalt und Form „nur für den Verstand verschiedene Begriffe" in ihrem Unterschiede aufhebt. Es ist nur unbegreiflich, wie der Widerleger bei diesem Einen Fall selbst behauptet, es sei hier kein Unterschied, bei den andern ganz analogen Beispielen aber in der Trennung fest und verrannt bleibt. Er sagt mit Recht: „Kein Inhalt ohne Form". Er zeige uns aber doch einmal ein Aeußeres ohne ein Inneres. Der „Widerleger" thut also hier nichts anderes, als einen der

Unterschiede, welche ich selbst nur als interimistische Verstandesgegensätze aufgestellt, um ihn später in der Vernunfteinheit aufzuheben, selbst aufzuheben, bei andern aber willkürlich solchen Dialekticismus zu verpönen, (was er S. 12 der Widerlegung gegen mich schleudert!) Wahrlich, „solches Gebahren richtet sich selbst"! — wie er gegen mich sagt.

Dasselbe geschieht S. 28 in der Bekämpfung meines Satzes: „Negation ist das Wesen des Seins". Herr Grimm (Arno) spricht hier sogar ausdrücklich von einem dialektischen Proceß und gibt selbst einen Widerspruch im Dialekticismus zu. Allein dieser Unterschied, decretirt Herr Arno Grimm, ist nicht „Negation". Spinoza scheint der Widerleger also nicht zu kennen: und Geschichte der Philosophie ist ihm überhaupt eins der überflüssigsten Dinge für einen Philosophen. „Omnis determinatio est negatio" sagt Spinoza, und die Wissenschaft hat diesen Satz seitdem nie wieder aufgegeben. Wenn ich einem Denkobject eine Bestimmung gebe, diese ponire, negire ich dabei a) die der ponirten Denkbestimmung entgegengesetzte Denkbestimmung, und b) alle Bestimmungen, welche außer der Begriffssphäre des Prädicats liegen: z. B. in dem Satz „Wissenschaft ist Selbstzweck" negire ich a) die Abhängigkeit der Wissenschaft von fremden Kriterien oder Zwecken; b) negire ich z. B., daß sie bestimmt sei, ein Dogma zu stützen (im Gegensatz zu dem irrigen unendlichen Urtheil Kants, welcher behauptet, ein Prädicat schließe nur sein anderes aus) Darum negiren wir also in jeder Bestimmung, in jedem Urtheil.

Interessant ist Seite 29 der „Widerlegung:" freilich nur formal, weil nämlich wieder in ihr, gegen ihr Wissen und Wollen, der Dialekticismus zum Vorschein kommt, gegen den sie sich so sehr ereifert. Der Inhalt ist ein verfehlter: denn aus meinem Satz „daß selbst in dem positiven Urtheil, z. B. Gott ist Geist, das Einheit setzen wolle, die unterscheidende Natur des menschlischen Denkens erscheine darin, daß noch die Zweiheit von Subject und Prädicat bestehe", greift sie, mißverstehend den Sinn des Satzes (welcher der ist, daß der Gegensatz der gesuchten Einheit des positiven Urtheils doch in einer Mehrheit erscheinen müßte, dem menschlischen Denken gemäß), die Copula heraus, von der die „Entgegnung" ausführlich handelt (S. 28—31) und lehrt, in obigem Satze sei nicht eine Zweiheit, sondern eine Dreiheit. Diese Bemerkung, statt die Absicht der „Entgeg-

nung" zu vereiteln, unterstützt sie nur in ihrem Satze, daß es dem menschlichen Denken nicht gelinge, sein Verstandesmoment, das Unterscheiden, völlig abzusetzen. Interessant aber ist, wenn die Widerlegung sich dabei so ausdrückt: „die Copula hat die Function der Ineinsbildung der beiden Begriffe (Gott und Geist), wodurch ein Drittes entsteht; zwar sind Gott und Geist in diesem Satz nicht absolut identificirt, allein sie sind vermittelt." Bravo! Hier spricht die „Widerlegung" in klaren Worten das Princip alles Dialekticismus selbst aus! Sie erkennt also an, daß in jedem Gedanken die Unterschiede von Subject und Prädicat aufgehoben, daß sie in Etwas gebildet werden und zwar nicht so, daß beide Begriffe „identificirt", sondern so, daß sie „vermittelt" sind, ja sogar erkennt sie an, daß die Unterschiede nicht überhaupt negirt werden, sondern nur, unbeschadet ihrer Fortexistenz in ihrer höhern Einheit aufgehoben sind: „Gott und Geist werden nicht identificirt, sondern vermittelt." Im Gegensatz zu dieser unwillkürlichen Ausübung des Dialekticismus klingt sehr seltsam die förmliche Definition, welche die „Widerlegung" von Dialekticismus gibt. „Der wahre dialektische Proceß hat also kein Recht zur Aufhebung der Unterschiede, sondern besteht in der immer tieferen und reiferen Organisation des primitiv Gegebenen, in der Erforschung des Causalnexus (rerum cognoscere causas)". Dies hat aber die Wissenschaft niemals Dialekticismus genannt, sondern es ist die alte analytische Methode Wolffischer Metaphysik und überhaupt vorKantischer Philosopie, deren Einseitigkeit durch den Kantischen Kriticismus überwunden ist.

Im weitern Verlauf hat die „Entgegnung", nachdem sie die II. Stufe des dialektischen Denkprocesses, das Setzen der Unterschiede, ausgeführt, das Ziel der ganzen Thätigkeit, das Einheit-setzen auf der III. Stufe, welche sie als „Vernunfts-Function" bezeichnet, dargestellt, d. h. sie hat nur den Begriff des Dialekticismus, wie er allgemein anerkannt ist, auch von den Parteien, welchen ihn verwerfen, entwickelt. Hier sieht nun die „Widerlegung" S. 30 wieder „Widerspruch" und „Vermissen der Unterschiede" und „Absurdismus" (denn Herr Grimm ist grob, was mir schwerer wird: ich suche auf Grobheit lieber mit Humor als mit Gegengrobheit zu antworten: aber ganz haben mir die Götter nicht „die Gröben" versagt: denn auch ich bin in

Bajuvarien geboren, oder doch: — „erzogen)." Man kann dagegen nur immer wieder die einfachen Sätze wiederholen, daß es keinen Dialekticismus gibt ohne Aufhebung von Gegensätzen daß diese ja nicht untergehen, nicht vernichtet werden, sondern zugleich erhalten bleiben. — Wenn ferner die „Widerlegung tadelt, daß ich der Vernunft bald den kategorischen Imperativ der Ethik zuschreibe, bald ihr ausschließlich die Function des Einheitsetzens beilege, so ist dagegen zu erinnern, daß Einheitsetzen ganz dasselbe ist, ob es die praktische Vernunft als Pflicht in der Ethik, oder die theoretische Vernunft als Schönheitsprincip in der Aesthetik, oder als dialektisches Gesetz in dem Erkennen ausspreche: in allen drei Fällen handelt es sich um die correcte, vernunftgemäße Subsumtion des Einzelnen unter seiner höhern Einheit. Der Vorwurf der Inconsequenz, den die „Widerlegung" im weitern Verlauf, S. 32 der „Entgegnung" macht, ist unbegründet. Der Zusammenhang meiner Gedanken ist folgender: jede Philosophie ist, je tiefer und wissenschaftlicher, desto mehr dialektisch, und desto mehr verstößt sie gegen den gewöhnlichen populären „Menschenverstand", weil dieser im Unterschied eigensinnig verrannt fest stehen bleibt, während die Philosophie deren Aufhebung (nicht deren Vernichtung) nachweist: darum erscheint sie dem obigen unwissenschaftlichen Verstand „absurd", weil er meint, sie negire die Unterschiede völlig. Und darum nennt auch die hochverehrte anonyme Gegenschrift den Prantlischen (oder eigentlich den Hegel'schen) Dialekticismus „absurd". So ist Alles ganz consequent: unser Denken und dessen freundliche Beurtheilung durch die drei Herren Tempelritter.

Gegen das „Nein! nein!" auf S. 31 der „Widerlegung" [5]) setzen wir ein Ja! ja! gestützt auf zahlreiche klare Stellen Hegel's, welche bei irgend näherer Bekanntschaft mit Hegel dem Herrn Widerleger seinen Irrthum offen gezeigt haben müßten. So überflüssig auch jede weitere Ausführung erscheint, so sei noch die Frage erlaubt: Glaubt der Widerleger wirklich, Hegel negire die Unterschiede von Erkennen und Leben in dem Sinne, daß es kein Erkennen und kein Leben mehr gebe, weil er ihren Uebergang in die „absolute Idee nachweist? Im Gegentheil! Erst, wenn die Stufe der

---

[5]) Nämlich: sie meint: das dialektisch Aufgehobene ist bei Hegel nicht auch erhalten: es ist vernichtet.

absoluten Idee, die Wahrheit und Einheit der gesammten Logik bei Hegel erreicht ist, erst dann erscheint die Entwickelung in ihrer ganzen Bedeutung, erst in ihr wird das Erkennen recht erkannt, das Leben recht lebendig. Wie oft sagt das Hegel in vielfach wechselnden Wendungen, z. B. dem berühmten Doppelsinn von Aufheben als tollere und conservare. Nun sind die Unterschiede in ihrer höheren Einheit zusammengeschlossen, erhöht, gesteigert, aber erhalten.

Die Widerlegung (S. 31, 32) bekämpft das pantheistische Element in Prantl und Hegel, wonach die Gottheit sich aus den niedern, unbewußten Stufen des Seins endlich im Menschen zur bewußten Gottheit heraus entwickle. Es ist aber absolut falsch, Hegel einen solchen Gedanken unterzuschieben! Das Absolute Hegels ist allbekanntermaßen der absolute Geist, der als absolute Idee sich vielmehr in die Natur entladen soll: also ist es ein transcedenter Gott, wenn auch kein persönlicher: nicht in der Entwicklung der Natur, sondern in der Geschichte entfaltet er sich und steigt er zum Bewußtsein auf. Auch bei Hegel ist keineswegs die Menschheit in ihrem Gottesbewußtsein Gott. Noch viel weniger aber huldigen Prantl und ich jener Ansicht, welche wir vielmehr als Gottes unwürdig, als Religion und Philosophie gleich sehr widerstreitend verwerfen, wie oben im Gegensatz zu Feuerbach ausgeführt wurde. Barbarisch aber ist die Art und Weise, wie jenes in einer aus ihrem Zusammenhang gerissenen Stelle der Festrede Prantls gesagt wird, welche von „dem theogonischen Proceß“ allerdings spricht, aber nur polemisch gegen Hegel und Andere! (Das ist wieder einmal eine Polemik von jener „Schlangenklugheit“, die einem profanen Juristen und Historiker nicht gegeben ist.) Auch in seinen Vorlesungen hat sich Prantl vielfach aufs Entschiedenste gegen den theogonischen Proceß, der sich im Menschen abschließe, erklärt, und vor allem liegt es klar in dem Princip des Anthropologismus, der im Menschen ja nur die relative Synthesis erfaßt, in Gott aber die absolute.

Absichtlich schließt die Widerlegung ihre tadelnde Schilderung des theogonischen Processes, indem sie als dessen Resultat das „summum ens“, d. h. das oberste, völlig entwickelte Naturwesen, den Menschen, bezeichnet, um dann an den Ausdruck „summum ens“, den obige Stelle der Festrede Prantls in dem ganz andern Sinne der Gottheit,

(nicht des Menschen!), wie sie in der deutschen Aufklärung allgemein bezeichnet wurde, enthält, ihre falsche Anschuldigung anzuknüpfen. „Solches Gebahren richtet sich selbst.“ — Wollte ich aber diese Manier, dem Gegner mit solchen Künsten einen ihm fremden Gedanken unterzuschieben, mit dem gebührenden Namen bezeichnen, gäbe es Verdruß: denn: „Veritas convitii non liberat ab injuria.“ Ich nenne es daher wieder nur „jesuitisch“ und verweise auf — Pascal. Wir, Prantl und ich, müssen nun einmal durchaus Theogonismus lehren, obwohl wir ihn verwerfen, weil dieser Vorwurf gefährlich ist und in den Ruf der Gotteslästerung bringt! — Gerne unterwerfe ich mich dem Vorwurf (S. 31) daß ich die Natur als eine unbewußte Vernunft fasse. Allerdings erkenne ich die Vernunft, die in den Naturgesetzen erscheint, als wesentlich eins mit der im Menschen bewußt erkennenden Vernunft an. Dies muß jede Philosophie: denn auf der Voraussetzung dieser Einheit der Vernunft im erkannten Object und im erkennenden Subject basirt allein die Möglichkeit einer wahrhaften Erkenntniß, die Ueberwindung des Kantischen „Ding an sich“ und des Occasionalismus von Malebranche. — Beschränkt ist es, die Anwendung eines Begriffes auf homogene Gebiete durch Verweisung auf die Etymologie (?) ausschließen zu wollen. Welche verschiedenen Bedeutungen hat nicht in der Geschichte der Philosophie z. B. das Wort „Idee“ angenommen, der Ableitung aus ἰδεῖν ganz entgegengesetzte: und mit Recht: denn der Menschengeist darf sich sowohl für seine neuen Begriffe neue Worte bilden, als alten Worten neuen Sinn beilegen.

Die Widerlegung spricht S. 34 wieder den Satz des Dialekticismus aus, wenn sie bemerkt, daß das menschliche Denken nicht blos Einheit setzen sei. Sondern es erkennt die Einheit in den Unterschieden und die Unterschiede in der Einheit, wie denn überhaupt die Einheit ohne Geeintes nicht besteht. Es ist eine bloße Wortklauberei wenn Herr Arno vom „Unterschied“ zugibt, was er vom Widerspruch bekämpft: denn es handelt sich im Denken nur um diejenige Kategorie, welche „Unterschied“ und „Widerspruch“ mit einander gemeinsam heben: um die Differenzialität. — Ferner darf gerade der Widerleger mir nicht einen Vorwurf daraus machen, daß ich das Unterschiedsetzen, die II. Stufe des dialektischen Processes, auch in seiner vollen

Macht aufrecht halte, obwohl ich in der III. Stufe die Vernunfteinheit als deren höhere Wahrheit erkläre: denn es ist dies wieder ein Beleg dafür, daß die dialektische Methode nicht die früheren Unterschiede vernichtet, sondern auch auf der letzten Stufe sie relativ bestehen läßt. Dafür verdiene ich also Lob, nicht Tadel von dem Bekämpfer der „Vernichtung." — Ungereimt ist die Auslegung des Satzes der Entgegnung „die Mathematik hat keine wahren Begriffe" — (ich habe ihn hier in der II. Auflage gestrichen, weil er mißdeutet werden kann, wenn man dazu Lust hat,) in der Art, als ob ich damit ihre Richtigkeit bezweifelt hätte, und der daran geknüpfte Sarkasmus der Aufforderung, die richtigeren aufzustellen. Mein Satz kann nur heißen: die Mathematik als eine einzelne positive Wissenschaft hat keine wirklichen Begriffe in dem Sinne philosophischer speculativer Ideen: die von dem Widerleger beispielsweise angeführten Begriffe sind in ihrer mathematischen Bedeutung „Begriffe" nur im Sinne der alten formalen Logik, d. h. positive Definitionspuncte, nicht aber Ideen wie die philosophischen Begriffe: Freiheit, Bewußtsein, Geist 2c. Ebenso ist „meine gedankenleere Zusammenstellung von Subject und Prädicat" unmöglich in dem derben Sinn des Widerlegers zu fassen und von Herrn Grimm grimmig und grob „ins Tollhaus (!) zu verweisen." Welch echt christliche charitas dieses lieben theologischen Bruders in Christo! — Wie sagt die heilige Schrift? „Wer aber zu seinem Bruder spricht: „Du Narr!" der ist des höllischen Feuers schuldig." Aber ich werde keinen Strafantrag stellen bei dem Höllenvorstand. Die Kirche „dürstet zwar nicht nach Blut," aber verbrennen ließ sie die Leute nicht ganz ungern. Die Wissenschaft dürstet weder nach Blut noch nach Feuer, nur nach Wahrheit. Es sind in meinem Satz jene von der Reflexion unvermittelten populären Urtheilsweisen zu verstehen, wobei ein Minimum von Gedanken thätig ist und bei solchen Urtheilen ist wirklich die Copula nur ein Gleichheitszeichen.

Eine nicht sehr hoch fliegende Weisheit ist es, S. 35 an meinen Satz, bei speculativen gedankenvermittelten Urtheilen habe die Copula eine höhere Bedeutung als bei mathematischen oder bei unmittelbaren Sätzen, die Wahrnehmung zu klammern, daß die Copula in beiden Fällen offenbar dieselbe bleibe; freilich: sie wird in beiden Fällen mit denselben drei Buchstaben geschrieben: aber die Widerlegung vergleiche

ihre eigenen Sätze (S. 29), wo sie bei dem speculativen Urtheil: „Gott ist Geist“ der Copula die Function der Ineinsbildung der beiden Begriffe, wodurch ein drittes entsteht, der Vermittlung, zuschreibt. Diese Function hat die Copula nicht in gleichem Maße bei trivialen Urtheilen und es ist keine „abenteuerliche Vorstellung“, diesen Unterschied hervorzuheben.

Die Polemik, S. 36, gegen meinen Satz: „der Begriff ist selbst uichts Anderes als die durch Vernunft gesetzte Einheit des Unterschiedenen“ ist verwirrt und unlogisch. Der Begriff soll nach der „Widerlegung“ nicht nur das Verhältniß des Besondern zum Allgemeinen, sondern auch des Einzelnen zum Einzelnen ausdrücken: dies ist falsch. Der Begriff, als solcher allein gesetzt, drückt stets nur die Beziehung, die Subsumtion des Einzelnen unter das Allgemeine aus: „Pflanze“ umfasst alle Pflanzenspecies und Einzel-Exemplare von Pflanzen. So selbst in dem Beispiel der Widerlegung: „Allmacht“ wird die Einzelheit des Begriffes „Macht“ und die Einzelheit des Begriffes „Allumfassend“ zusammengefaßt und unter der höheren Einheit „Allmacht“ gesetzt: erst das Urtheil setzt den einen Einzel-Begriff in Beziehung auf einen Anderen, und auf die Einzelheit: z. B. Gott hat die Allmacht. Verwirrt ist es wenn die „Widerlegung“ als Beweis anführt, bei dem Begriffe „Allmächtig“ z. B. falle ja nur Ein Individuum, Gott, unter die Rubrik, dieser Begriff enthalte also gar keine Subsumtion der mehreren Einzelnen unter eine höhere Einheit. Die philosophische Begriffsbildung geschieht nicht — wie alte Logiken lehrten — durch Heraushebung des Gemeinsamen an mehreren Individuen, sondern die Unterschiede, deren Einheit den Begriff bildet, seine Merkmale sind selbst andere, niedere Begriffe, nicht „Individuen:“ sonst könnten ja solche Begriffe, die nur einem Einzigen zukommen, gar nicht gebildet werden. Bei „Allmacht“ sind die aufgehobenen d. h. zusammengefaßten Unterschiede, 1) Macht 2) Umfassende Gesammtheit, nicht aber einzelne Individuen, welche das Allmächtigsein gemein hätten. Erst im Urtheil tritt dann die Beziehung des Begriffes, wieder nicht auf lebendige „Individuen“ (aber — es ist dies eine plumpe Vorstellung der „Widerlegung“ —) sondern auf andere Begriffe ein und hier ist dann, wenn beide Begriffe homogen sind nnd in denselben Kategorien liegen, die Bildung eines dritten höheren Begriffs möglich:

so bei aller Dialektik; z. B. bei Hegel „Sein“ ist „Nichts“ und „Nichts“ ist „Sein“ und ihre höhere Einheit ist „Werden“. Bei solchen Urtheilen aber, die entweder nicht in gemeinsamer Kategorie liegende Begriffe zusammenstellen: (z. B. „Geist und Viereckig“) oder sich in derselben Sphäre aber negirend bewegende (z. B. „Geist“ und „unfrei“) oder endlich einander völlig deckende (z. B. „Gott“ und „absoluter Geist“), bei solchen Urtheilen ist die Bildung eines höheren Begriffes logisch unmöglich. — Beschränkt ist der zweite Beweis gegen meinen Satz, nämlich, daß die Vernunft noch höhere Functionen habe als begriffliche Einheit zu setzen „z. B. im Schluß oder in der Argumentation“ — als ob erstens nicht „Schluß“ nnd „Argumentation“ dasselbe wären und als ob nicht zweitens gerade im Schlusse die Bildung einer höheren Einheit aus Unterschieden geschehe!

S. 36—38 folgt eine abgedroschne Polemik gegen Hegel, welche auf grundfalscher Auffassung Hegel's beruht. „Die dialektische Methode erzeugt kein tieferes Verständniß des Gegenstandes, sondern lehrt ihn einzig unter die höheren Kategorien zu bringen, ist also der leerste und flachste Formalismus, den man sich denken kann: die höchste begriffliche Einheit ist am Ende des Sein und man kann sich rühmen, eine philosophische Riesenthat zu vollbringen, wenn man ein concretes Object glücklich unter das schirmende Dach dieses non plus ultra steigert, es mit diesem vereinheitlicht.“

So Herr Grimm, stud. theol., über Hegel! —

Es ist verzeihlich, einzelne positive Sätze eines Philosophen, von dessen Methode und System man spricht, nicht zu kennen oder mißzuverstehen. Aber es ist die Sünde gegen den heiligen Geist der Philosophie, welche nie vergeben werden kann, wenn man das Hauptprincip eines Systems, das man bekämpft, geradezu nicht kennt oder böswillig umkehrt. Die „Widerlegung“ schiebt in dieser Polemik der Dialektik Hegel's gerade das Princip unter, dessen Bekämpfung und Vernichtung Hegels bleibende Bedeutung für die Geschichte der Philosophie ist: sie weiß also nicht, daß Hegel jenen leeren Formalismus des wolffischen Dogmatismus, jenes summum ens, das caput mortuum des sterilen „Seins“, sein Lebenlang bekämpft hat, sie weiß also nicht, daß die Dialektik eben darin besteht, die Nichtig-

keit solcher Abstractionen nachzuweisen, sie weiß also nicht, daß Hegel überall das Concrete als die Wahrheit erfaßt hat, sie weiß also nicht, daß seine Logik mit dem reinen Sein als den ärmsten, niedersten Begriff anhebt und, statt mit solch einer leeren Abstraction, mit den Concretesten, Reichlebendigsten des Gedankens schließt: mit der absoluten Idee. Weiß das Herr Grimm Alles nicht? Das ist schlimm. Oder weiß er es und will er es nicht wissen? Das wäre noch schlimmer. Aber es waltet das geringere Uebel: er weiß es nicht. Wahrlich, mit Spinoza ging man um wie mit einem todten Hund, hat Lessing gesagt. Aber mit Hegel geht man hier um, als habe er nie gelebt.

S. 38 werden die seit Trendelenburg's Vorgang nicht mehr neuen Anklagen von der Vernichtung der Erfahrung durch die Fiction des reinen Seins wiederholt. Dagegen ist immer wieder festzuhalten, daß Hegel scharf trennt den dialektischen Proceß unserer subjectiven Erkenntnißentwicklung einerseits und die objective Logik andererseits. Jener hebt keineswegs mit dem reinen Sein an, mit Verläugnung der Erfahrung: die subjective Logik hebt an mit dem Selbstbewußtsein, welches, den ganzen Reichthum der Erfahrung in sich enthaltend, sich phänomenologisch entwickelt. Die objective Logik aber d. h. der immanente Uebergang der Begriffe ineinander beginnt bei Hegel allerdings mit dem reinen Sein, im Anschluß an die letzte Stufe der Phänomenlogie. Demnach hat der Hegel'sche Proceß allerdings ein Subject: nämlich das Selbstbewußtsein und ein Object: nämlich den Begriff. — Da endlich die Widerlegung nicht müde wird, die Vernichtung der Unterschiede im Dialekticismus zu behaupten. so dürfen auch wir nicht ermüden, diese Behauptung, in welcher Gestalt sie auftritt, zu widerlegen. Und so verweisen wir denn für das hier angeführte Beispiel einer positiven Dialectik, die Pflanze, auf die Einleitung der Encyklopädie, wo sich Hegel gerade dieses Gleichnisses bedient, um den Dialekticismus zu schildern.

S. 39 wird dieselbe Stelle aus der „Bedeutung der Logik" von Prantl S. 123, welche auf S. 14 als ein überwundener früherer Standpunct Prantl's bezeichnet worden, (so daß der Beweis, den ich aus ihr gegen die Identificirung mit Feuerbach'schen Principien entnahm, aus diesem Grunde

oben für nicht gültig erklärt wurde) hervorgehoben als noch maßgeblich und gültig. Auch recht nett! Warum erleben wir dieses Vergnügen? Blos weil die Widerlegung jetzt einen andern Beweis auf sie gründen will! Die absolute Synthesis ist, S. 14, wie die Widerlegung „gezeigt" hat, nicht mehr gültig für Prantl's Ansicht, aber S. 39 ist sie aber wieder gültig! „Solches Gebahren richtet sich wieder selbst." (Das sagt nämlich Herr Grimm von mir!) Es ist ein charakteristisches Erkennungszeichen der Partei, bei welcher der Zweck die Mittel von jeher geheiligt hat. — Der Unterschied, den die Widerlegung zwischen Methode und Inhalt der Speculation machen will, so daß die Stelle S. 123 dem Inhalt nach ungültig, der Methode nach gültig sei, ist absolut nichtig. Denn im Dialekticismus ist die Form der Inhalt selbst und noch S. 37 hat die Widerlegung selbst mit Tadel anerkannt, daß der Dialekticismus ebenso wohl logisch als ontologisch sein wolle. — Meine historische Begründung des Dialekticismus verschmäht die Widerlegung wiederum, anzugreifen. Dagegen macht sie sich nützlich durch Andeutung der Principien der wahren, der positiven Dialektik, stellt ,also wie oben die Autorität des Herrn Johannes Huber, so hier die eigene der Geschichte der Philosophie entgegen. — Das neu gefundene Princip Herrn Grimm's besteht darin: „Die primitive Thätigkeit des Erkennens d. h. also die sinnliche Wahrnehmung wird durch die höheren Erkenntnißformen gesteigert und der Tenor dieses Dialekticismus ist Ideal (d. h. Vorstellung) Ideat (d. h. Object) und wahrscheinlich drittens — denn klar ist das dritte Moment nicht gesetzt — der erkennende Geist." Dieser neue Dialekticismus ist nun vor Allem — kein Dialekticismus: denn es fehlt das Setzen und Aufheben von Unterschieden. Er ist nur eine Schilderung der psychologischen Steigerung der niederen Stufen des Erkennens zu höheren. Aber auch diese Steigerung ist nicht richtig. Denn sehr vieles Wissen wird uns durch die schöpferische Kraft des Gedankens sogleich in der höchsten Erkenntnißform, dem Begriffe, klar, ohne durch jene psychologischen Steigerungen hindurchgegangen zu sein, ohne der sinnlichen Wahrnehmung zu bedürfen. Ferner hat der Ternar von Ideal, Ideat und erkennendem Geiste nichts mit Dialekticismus gemein als die Dreizahl: denn es ist weder angegeben noch auch abzusehen, wie denn nun in dieser Drei-

heit Bewegung und Uebergang möglicherweise entstehen kann: das „Ideat“ ist das Kantische Ding an sich: es ist ein Nicht-Geistiges: es steht als Object unbeweglich außerhalb jener „Steigerung“ der Erkenntniß. Das „Ideal“ aber d. h. die Vorstellung soll ein immer Klareres werden durch die Anstrengung des Denkvermögens; aber es ist weder die Art und Weise dieser Vermittlung angegeben noch ein Kriterium für die Wahrheit dieser gesteigerten Vorstellung: denn es sind alle Geistesvermögen ohne Unterschied bei diesem Bildwerk thätig, also auch Phantasie. ꝛc. Endlich aber kann man Ideal, Ideat und Geist, der beide schafft oder erkennt, nicht als drei Stufen Eines Processes hinstellen, weil man Gedanke, Sache und Geist so wenig addiren kann. wie Aepfel und Birnen, was uns schon in der Schule verboten ward. Ferner ist der Begriff der Philosophie zu weit gefaßt, wenn sie definirt wird als „die Geistesthat, die in jedem begründeten Erkennen ihren Ausdruck findet:“ Dann ist es Philosophie, zu wissen, daß Zahnschmerzen weh thun. Sogar die allgemeinen Begriffe der positiven Wissenschaften, so sehr sie „begründet“ sind, sind nicht philosophische. — Die Skepsis ist von der Begründung dieser „Erkenntnißtheorie“ keineswegs überwunden durch die Bemerkung, daß der Skeptiker selbst nicht an der Thatsache seiner Skepsis zweifle: denn dieser Satz des Cartesius schützt nur diejenige Erkenntnißtheorie gegen die Skepsis, welche auf dem Selbstbewußtsein basirt: nur das Wissen von dem innerlich Subjectivsten ist ein solches cujus essentia includit existentiam: die Theorie des Widerlegers aber beruht auf dem objectiven Moment der Wahrnehmung der Sinnlichkeit und ihre Basis fällt vor dem antiken, dem einzig wahren — dem absoluten — Skepticismus, welcher die gesammte Wahrheit des Sinnlichen und Alles darauf begründete absolut negirt: es ist jener Skepticismus, der ein Moment der Philosophie selbst sein muß, keineswegs deßhalb überwunden, weil er nicht mehr in der Erscheinung der gegenwärtigen Philosophie auftritt. Er ist ein berechtigtes, anfängliches Element und alle Philosophie fängt gerade mit der Negation des blos empirisch Sinnlichen an, d. h. gerade mit der Aufhebung des Princips der „Widerlegung“. Erst die schöpferische That des Geistes, welche sich aus der Zufälligkeit und Vielheit der Wahrnehmungen in die Einheit und Nothwendigkeit des Selbstbewußtseins erhebt, ist Philo-

sophie, d. h. bewußtes Suchen von Principien. Die Objectivität geht darum nicht verloren und es ist Fichte's große Bedeutung, die Wiedergeburt derselben aus dem Geist nachgewiesen zu haben: eine Erkenntnißtheorie aber wie die des Widerlegers erhebt sich nicht aus dem gedankenlosen Aufnehmen der Objecte, wie sie gegeben sind, und führt nur zu einem hölzernen Dogmatismus: denn es ist das Wesen der Vernunft-Erkenntniß, das Gegebene nicht als ein Gegebenes zu nehmen, sondern aus sich selbst zu setzen. „Diese Grundauffassung ist übereinstimmend mit der natürlichen Ueberzeugung des Menschen, wie mit der religiösen: sie läßt die Realwelt in ihrer Wesenhaftigkeit bestehen und anerkennt die Welt des menschlichen Geistes: die Uebereinstimmung beider aber ist die Wahrheit beider Welten. Setzt man, fährt Herr Grimm fort, in diesem Satze an die Stelle der Realwelt Gott und den göttlichen Rapport, so erhält man die Uebereinstimmung der Grundauffassung mit der religiösen Ueberzeugung.“ (S. 41.) Aber: Uebereinstimmung mit der „natürlichen Ueberzeugung“, kann nicht das Kriterium philosophischer Wahrheit sein: denn die Philosophie soll ja das Erkennen gerade aus seiner sinnlichen Natürlichkeit *erheben*, den Geist möglichst befreien von dieser Trübheit, und daher ist im Gegentheil die „natürliche Ueberzeugung“, philosophisch gefaßt, gerade das *Irrige*: diese „natürliche Ueberzeugung“ ist es, die z. B. die Sterne für kleine Lichtpuncte hält, und die Bewegung der Sonne um die Erde behauptet, also schon von der empirischen Wissenschaft widerlegt wird: die Philosophie ferner kann die Realwelt d. h. die sinnliche Wahrnehmung nicht in ihrer Wesenhaftigkeit bestehen lassen und daneben auch die des menschlichen Geistes: *Einheit* muß sie schaffen aus diesem Dualismus und sie muß die Nichtigkeit des blos „Realen“ erkennen, als eines Scheines, dessen Wesen nur der Geist ist: daher kann die Uebereinstimmung beider nicht die „Wahrheit beider Welten sein:“ denn mit der sinnlichen Scheinwelt, welche den Geist negirt, kann er nicht übereinstimmen und der eigentliche Kern des Objectiven ist der Geist sich nur selbst. Daher ist Wahrheit nur Uebereinstimmung des Geistes mit sich selbst, nicht des Subjectiven mit dem Objectiven. Uebrigens widerspricht die Widerlegung ihrem eignen Princip, wenn sie (S. 42) sagt: „die Sinnlichkeit ist nur als *Durchgangspunct* zu betrachten, weil im Menschen der Geist nicht eine *Nebenstellung*, sondern eine *centrale*

behauptet," da doch auf S. 40 die Wahrnehmung des Sinnlichen nicht als Durchgangs- sondern als Ausgangspunct bestimmt ward und der Geist keineswegs als Centrum, sondern als psychologisches Steigerungsvermögen der primitiven Erkenntniß. — Wenn die Widerlegung die absolute Priorität des Idealen vor dem Realen negirt, so verstößt sie geradezu gegen ihr eigenes, das specifisch christliche Princip und gegen die höchste Errungenschaft der Philosophie: das Unterpfand der Unendlichkeit und Freiheit des Geistes: es ist die Bedeutung des Aristoteles, die absolute Priorität des Idealen dargethan zu haben, indem er den Zweck als Princip erfasste. — Gerade umgekehrt ist die Darstellung der Erkenntnißtheorie in dem „falschen" (d. h. Hegel'schen) Dialekticismus und der Widerlegung. Die Dialektik ist es gerade, welche — nach den vielfachen Anschuldigungen der Widerlegung selbst — das Erkennen und das Bekannte identificirt, während diese „positive" Erkenntnißtheorie Subject und Object dualistisch getrennt festhält; so steht S. 42 in directem, — aber wahrlich nicht dialektischem! — Widerspruch mit S. 41 dieser „Widerlegung".

III. Abschnitt.

„Die negative Philosophie in ihrem Verhältniß zu Natur und Religion."

Vor Allem Protest gegen das Nebeneinanderstellen von zwei disparaten Begriffen! Die Natur ist unbewußter Geist, die Religion bewußter Geist; der Geist in der Natur hat zur Erscheinungsform die Materie, die Religion selbst wieder den Geist. Die Natur ist deßhalb überwiegend statarisch, ohne Entwicklung in ein Anderes, als das sie selbst ist. Die Religion dagegen ist eine Erscheinungsweise des Geistes: sie ist deßhalb, obwohl dem Trieb und der Idee nach immer eins, doch in manchfaltigen Unterschieden der Entwicklung begriffen: sie verändert sich, d. h. sie macht sich selbst zu einem Andern als sie war, und ist in diesem ihrem Andern doch in sich selbst, sie steht im dialektischen Proceß des Menschengeistes, der in den verschiedenen Völkern und Zeiten sein wechselndes Religionsideal entfaltet. Wenn daher die Philosophie, welche alles Wißbare begreifen und begründen soll, in der Natur den Geist nachweist, so ist es stets der-

selbe Geist: die Thatsache der Natur ist immer dieselbe oder vielmehr: ihre etwaigen Veränderungen geschehen so leisen und langsamen Ganges, daß die Philosophie noch nicht alt genug ist, jenes Fortschreiten beobachten zu können. Daher ist die Natur ein Gegebenes, Festes im eigentlichen Sinne. Die Religion aber wird von der Philosophie nicht fortwährend als dieselbe „Thatsache“ erkannt. Die Religion, d. h. die gemein menschliche Anlage oder Potenz, das gemein menschliche Bedürfniß, der Religionstrieb ist freilich einheitlich, entfaltet sich aber in einer Vielheit von Religionen: und da jedwede Religion nur das unmittelbare Bewußtsein der jeweiligen Geschichtsperiode oder Nation von ihrem Verhältniß zum Absoluten ist, so ist die Religion eben nicht ein positives Stabiles, Gegebenes, sondern ein Bewegliches. Daher kann man verlangen, daß eine Philosophie mit den erkannten Gesetzen der Natur, mit den Ergebnissen der Naturwissenschaften übereinstimme, aber nicht verlangen, daß eine Philosophie mit einer der zahlreichen geschichtlichen Religionen übereinstimme: stimmt sie mit dem Buddhismus, so stimmt sie nicht mit dem Islam: welcher geht vor? Nur muß die Philosophie auch das Wesen der gemeinmenschlichen Idee und des Triebes, die den Religionen zu Grunde liegen, mit ihren Principien vereinbaren und erklären können: d. h. sie muß übereinstimmen mit den Ergebnissen der vergleichenden Religionsgeschichte wie mit den Ergebnissen der vergleichenden Rechts-, Sprach-, Kunst-Geschichte, d. h. mit den Ergebnissen der Geistes- wie der Natur-Wissenschaften.

Die Widerlegung kann S. 43 nicht den Begriff: „Freiheit der Denknothwendigkeit“ verstehen: sie sei hiemit verwiesen auf ihre eigene S. 50 wo ihr 7 Seiten später die Denkfreiheit die ihr freilich eine „Absurdität“ ist, klar wird. — Die Denknothwendigkeit ist einfach der logische, dialektische Proceß der denkenden Vernunft, nicht, wie die Widerlegung gegen den offenbaren Sinn und Wortlaut des Ausdrucks behauptet, auch der ontologische. Ist auch das Gesetz des Gedankens — der ja auch ein Seiendes ist, auch zum All gehört — mit dem Gesetz der Welt, d. h des übrigen Alls, nothwendig identisch, so wird doch in dem Wort „Denknothwendigkeit“ nur die logische Seite hervorgehoben. Die Widerlegung knüpft an diesen Irrthum die Wiederholung der alten Anklage, wir negirten Freiheit und Selbstthätigkeit des Menschen durch die Construction des Geschichtsprocesses. Hiegegen (unter Verweisung

auf S. 7 und S. 9 der Entgegnung, I. Auflage) ein nochmaliger Protest! Hegel allerdings faßt die Geschichte auf als den großen Strom, der, in Einem Bett ablaufend, den ontologischen objectiven dialektischen Proceß ein für allemal in zeitlich-räumlich linearer Succession, in Einem einzigen Faden darstellt. Dies ist irrig: denn die Entfaltung der Anlagen der Menschheit läßt sich nicht in Eine Linie zusammendrängen: die Geschichte der Menschheit (wie viel Millionstheile wissen wir denn von der „Menschheit", seit der erste „Mensch" entstand?) ist nicht ein einziges großes Drama, das nur einmal verläuft, in den fünf Aufzügen: „Orient", (was wird dann Alles von tief Widerstreitendem in diese weite Schachtel hineingepackt, blos weil es auf dem „gemeinsamen" Boden des Erdtheils spielt!) „Griechen", „Römer", „Mittelalter", „Neuzeit". Vielmehr lebte und lebt sich in allen Völkern, ja, vor Entstehung von „Völkern" bereits in den einzelnen Individuen, Paren, Geschlechtern der „Menschen", nicht nur nach einander, und einander, wie Hegel sagt, „ablösend", sondern auch nebeneinander, gleichzeitig, also natürlich auch in den sogenannten „Naturvölkern" oder „Wilden", die Gesammtfülle menschlicher Anlagen dar. Es ist reine Willkür, jenen „Proceß" zu beschränken auf die oben genannten „Cultur-Perioden" oder „Cultur-Völker", von denen wir zufällig bessere Kenntniß haben als von andern. Spricht man aber gar von dem „unendlichen Geist", das heißt also von Gott, dem absoluten Geist, was berechtigt dann eine Philosophie oder eine Religion, den „Selbstdarstellungsproceß" oder die „Offenbarung" desselben zu beschränken auf diesen winzigen Stern Eines einzelnen Planeten-Systems? Waltet der „unendliche Geist", offenbart sich Gott durch Schöpfung, ja durch freiwilligen Opfertod nur auf der Erde? Oder dürfte man annehmen, daß auch auf andern Sternen, sofern dort Menschen geschaffen und sündig wurden, das Gleiche sich vollzogen hat?

Der Abschluß dieser ganzen Entwicklung kann auch nicht die in dem Hegel'schen System „entdeckte" absolute Idee sein: sonst müßte folgerichtig seit dieser letzten aller dem Menschengeist erreichbaren Stufen die ganze Geschichte der Menschheit still stehen. Vielmehr vollzieht sich das Weltgesetz oder, nach Hegel'scher Fassung, der „dialektische Proceß" der immanenten Weltvernunft überall und fortwährend im ganzen Weltall: unbewußt in den Natur-

Erscheinungen, bewußt in allem Geistigen, so z. B. in jedem Urtheil, Begriff und Schluß. in jeder Handlung, in jeder Gestaltung des Schönen, als lex cogitandi simulque existendi, zugleich als logisches und als ontologisches Gesetz. Alles Sein ist Eins und Eins auch sein Gesetz, das Gesetz unseres Denkens Eins mit dem objectiven, die Welt gestaltenden Gesetz; denn auch unser Denken ist ja nur ein Stück des Seins, der Welt. Nicht so, als ob, wie Hegel lehrte, in der Geschichte, unabhängig von unserem Denken, ohne unser Einwirken, volentibus aut ignorantibus nobis, mystisch ein von unserem Denken zu scheidender zweiter dialektischer Proceß sich vollziehe: sondern wir Menschen selbst sind es, welche, jenem Gesetz gemäß denkend und unsern Gedanken gemäß handelnd, jenen Proceß verwirklichen. Nur darum und nur soweit ist die Geschichte „dialektischer Proceß", weil und soweit die Menschen, welche die Geschichte machen, dialektisch denken und handeln. Nicht ist es „das Absolute", wie der Maulwurf in Hamlet, welches in der Geschichte gespensterhaft unterirdisch wühlend, sich erst seiner selbst allmählich bewußt würde: das Absolute ist uns der Geist des Weltgesetzes selbst, welchen wir ehrfurchtsvoll den göttlichen Geist nennen: er ist von Ewigkeit in sich vollendet und bedarf wahrlich nicht erst noch der Entfaltung in dem so sehr beschränkten Geist des Menschen, „um zu sich selbst zu kommen": Demuth, nicht kindische Ueberhebung geziemt uns gegenüber jenem Göttlichen und voll begreiflich ist die Empörung fromm religiöser Empfindung über die Vorstellung, als ob Gott erst im XIX. Jahrhundert seiner selbst voll bewußt geworden.

Die Vernunftthat des Menschen ist es, welche, ohne mystische „Selbstverwirklichung", den zunächst nur subjectiven, logischen, „dialektischen Proceß" zur Geschichte objectivirt. Eine solche That ist aber auch schon jeder Gedanke für sich, ohne zu einer Willenshandlung fortzuschreiten: denn jeder Gedanke für sich ist ja auch schon ein Seiendes, ein Geschehendes, also ein Stück Menschen-Geschichte: die Willenshandlung ist nur der praktisch, der greifbar gewordene Gedanke: darum ist das Selbstbewußtsein der Ausgangspunct der Philosophie: denn hier schließen sich in lebendig bethätigtem „Dialekticismus" die letzten Gegensätze: Subject und Object, ja sogar Identität und Nicht-Identität, identisch zusammen. Das menschliche Selbstbewußtsein ist nicht Gott,

nicht das Absolute: — diese Einbildung ist blasphemische Ueberhebung — aber es ist — für uns Menschen — das „Relativ-Absolute", das heißt: es läßt uns ahnen — nicht mehr, nicht begreifen! — daß in dem Absoluten die volle Einheit von Gesetz und Erscheinung, von Ich und Nicht-Ich besteht. In dem Urtheil, welches unser Selbstbewußtsein ausdrückt: „Ich bin Ich" oder genauer: „ich denke mich": sind Subject und Object verschieden und doch Eins; es ist das heilige Wunder der Güte des Absoluten, wie man es poetisch bezeichnen mag, daß unserm Geiste vergönnt ist, sich selbst und sein Vernunftgesetz zu erkennen.

Nur dürfen wir uns nicht anmaßen, Gott ein Bewußtsein nach Art des Menschlichen beizulegen: das ist der tief unwissenschaftliche Zug des landläufigen, lauwarmen Theismus, der freilich ein groß Publicum hat, weil er gar so breite Bettelsuppen kocht: dieses fade, seichte Gerede, welches, ohne Tiefe und Muth wissenschaftlichen Denkens, so viele Lehrbücher und Hörsäle erfüllt, ist so kritiklos, daß man nicht Wissenschaft, sondern theologische Lehrbücher und Predigten zu lesen und zu hören glaubt.

Mit dem göttlichen Bewußtsein „nach Art des Menschlichen" geben diese Philosophen dem Absoluten auch die Persönlichkeit nach Art der Menschlichen: natürlich, da wir ja eine andere nicht kennen — und damit sind diese „Philosophen" sonder Ahnung und ohne Rettung in den ganzen Anthropomorphismus hineingerathen, welcher der Religion so unentbehrlich uud der Philosophie so unerträglich ist. Daher schreiben und reden jene „Philosophen" so, daß sie ihre Facultät sofort der theologischen abzutreten hätte, wenn sie nun nicht eben einmal bei den Philosophen eingepfarrt wären. Dieser seichte Theismus (richtiger: diese Vermenschlichung des Göttlichen), der eben wegen seiner Gedankenlosigkeit die meisten Anhänger zählt, weiß nichts von Immanuel Kant und nichts von den Scheidemarken zwischen Wissen und Glauben: er braut ein trübes Gebräu, welches Wissenschaft sein will, aber nicht ist: welches, für Wissen zu unklar, für Religion zu wässerig, mit dem Fluche der Halbheit und Impotenz geschlagen ist.

Wie das Absolute sich selbst erfaßt, wie es sich als Gesetz und Erscheinung zugleich ergreift: — niemals werden wir Menschen dies wissen: wir können das ahnen, glauben, träumen und wehe der schalen, einseitigen Philosophie,

welche die Berechtigung solcher Vorstellungen auf deren Gebiet, dem Religiösen, nicht pietätvoll anerkennen wollte: aber ein mitleidiges Achselzucken antwortet der kindischen Naivetät, welche die Gebilde jener Ahnungen als „Wissenschaft" ausgeben will und nicht einmal sich selbst, geschweige Gott kennt. Dieser Theismus schafft Gott nach dem Bilde des Menschen: dies thun alle Volksreligionen in ehrwürdiger Unbefangenheit: wenn es aber eine „Wissenschaft" thut, dann ist diese Unbefangenheit Bornirtheit. Dieser Theismus merkt gar nicht, daß er nicht minder gotteslästerlich, gotterniedrigend ist als ein Pantheismus, der den lieben Gott erst 1828 nach Christi Geburt zu vollem Verstande kommen läßt: denn auch alle Schranken und Schwächen der menschlichen Persönlichkeit sind ja in die so göttliche „Persönlichkeit" nothwendig hinein verlegt.

Freilich rufen die Herren sehr laut: „Ja, das gilt nicht! Ihr müßt euch Gott zwar als Person denken, aber alle Eigenschaften der menschlichen Person müßt ihr euch dabei hinweg denken." Aber wir kennen doch nun einmal keine andere Form der Person als die menschliche! Jene Zumuthung ist die gleiche wie die, sich einen Kreis zu denken, aber dabei abzusehen von allen Eigenschaften, welche alle Kreise haben, die bisher gedacht wurden.

Gerade hier erwahrt sich wieder die hohe Bedeutung des Anthropologismus: er ist gerade das Gegengift wider den Anthropomorphismus: er ist die klare, chemische, kritische Scheidung von Wissen und Glauben: er predigt unablässig der Philosophie, mit Kantischer Bescheidenheit sich ihrer unübersteiglichen Schranken bewußt zu bleiben: nur nach Menschenmaß können wir denken und dieses relative Maß reicht nicht, reicht niemals aus, Gott, das Absolute darunter zu begreifen. Wahrlich, die sokratische Mahnung: „Erkenne dich selbst" als Voraussetzung von jedem Wissen, diese Mahnung gilt nicht nur dem einzelnen Menschen — sie gilt vor Allem: der Philosophie selbst. Mit Kritik ihrer so sehr bedingten Mittel, mit Selbsterkenntniß ihrer Relativität, mit Anerkennung ihrer Schranken hat sie anzuheben, fortzuschreiten und zu schließen: daß sie die Religion neben sich nicht ausschließt, vielmehr fordert, als dem Menschen unentbehrlich erkennt, folgt gerade aus der Selbst-Erkenntniß der Philosophie und dem Eingeständniß ihrer Schranken.

Es ist also die Menschengeschichte und insbesondere auch die Geschichte der Philosophie, sofern sie überhaupt dialektisch verläuft, lediglich die Bethätigung des subjectiven Dialekticismus der menschlichen Logik und deren Objectivirung in Thaten: also die Erscheinung der Gesetze und Kräfte des menschlichen Denkens und Wollens. Da jene Gesetze auf unmittelbarem Zusammensein, dann Spannung und in endlichem Wieder-Zusammenschluß der Gegensätze beruhe, ist „Ruhe", „Friede" in der Menschengeschichte nicht erreichbar: menschliches Denken ist Bewegung, nicht „Ruhe". Dabei ist es uns nun möglich und, im Lauf reicherer Cultur-Entwicklung, häufiger Berührung unter Völkern und Gedankenkreisen, erleichtert, aber keineswegs principiell nothwendig, daß verschiedene Völker, Religionen, Philosopheme, Culturbildungen jeder Art in der Weise aufeinander einwirken, daß in der That die eine, jüngere oder zwar gleichzeitige, von einer andern aber beeinflußte Anschauung als Fortbildung der älteren oder doch benachbarten erscheint und zwar als höhere Stufe in der dialektischen Entwicklung der Gedanken. Dabei ist aber freilich für unsere „Construction", richtiger gesagt: analytisch empirische Erkenntniß, solcher Entwicklung noch als weitere Voraussetzung unerläßlich, daß sämmtliche Glieder solchen Zusammenhangs, wenn er wirklich bestand, auch zu unserer Kenntniß gelangt sind. Wie zahlreiche solche Beeinflussungen entziehen sich unserem Wissen: man denke an wichtige Werke der Wissenschaft z. B. Aristotelische Bücher, welche uns verloren sind und doch zweifellos bestimmte Geisteswirkungen geübt haben. Ja, ganze Völker und Culturschichten sind verschollen; wir wissen nur: sie existirten: sie wirkten wohl auch auf ihre Umgebung; aber wie?

Mit nüchternem Historismus betrachtet bleiben also nur sehr vereinzelte Fälle über von dialektischer Entwicklung im Zusammenhang der Volks-Geister und Culturstufen: nur wo empirische Einwirkung stattfand erstens an sich und für unser Erkennen zweitens, wo die Ueberlieferung solcher Einwirkungen auf uns gelangt sind.

Wir heben dies nochmal hervor, weil wir unsern Dialekticismus in der Menschengeschichte durchaus nicht mit dem widergeschichtlichen und mythischen Hegel's (oder gar des mystisch gewordenen Schelling) verwechselt wissen möchten.

Hegel hat willkürlich Eine einzige Reihe herausgegriffen: Orient, Hellenen, Römer, Christenthum.[1])

Unter diesen hat ja ein bestimmter Zusammenhang, eine geschichtliche Einwirkung stattgefunden (obzwar die Zusammenfassung aller höchst verschiedener Völker und Culturen, ohne Rücksicht auf die Race, nur wegen des gemeinsamen asiatischen Bodens und die Auffassung oder geringe Würdigung des Judenthums bei Entstehung des Christenthums bei Hegel übel genug sind). Aber Hegel hat nun dieses Aufeinanderwirken für den einzigen, alleinigen Entwicklungsgang der Menschheitsgeschichte überhaupt erklärt und „dialektisch construirt". Dies mußte, (abgesehen von der Unmöglichkeit, den Quellenstoff genügend zu beherrschen, um im Einzelnen den Zusammenhang nachweisen zu können,) in dem Hauptzweck, die Ausschließlichkeit der Entwicklung des absoluten Geistes in dieser Einen Linie darzuthun, an der inneren Unrichtigkeit des Gedankens scheitern: was durchaus nicht verhindert unsere Bewunderung der Genialität, mit welcher Hegel in zahlreichen Einzelentwicklungen (z. B. in der Aufeinanderfolge der ästhetischen Ideale) Ausgezeichnetes geleistet hat, was dauernd in den Schatz deutscher Geistesbildung übergegangen ist.

Unser anthropologischer Begriff vom subjectiven und erst folgeweise auch objectiven, ontologischen Dialekticismus beschränkt sich also auf empirisch nachweisbare Einwirkungen der Menschengeister auf einander: er enthält sich der Uebertragung dieses Processes auf die Natur: er verwirft die Hegel'sche lineare Succession, er verwirft die Theogonie des erst im Menschen seiner selbst bewußt werdenden Gottes: Gott ist uns vielmehr ewig in sich vollendeter Geist, (aber freilich nicht im Sinne menschlichen Bewußtseins): damit fällt der Vorwurf der Gegner, wir müßten wegen jenes nothwendig im Menschen sich vollziehenden Processes die Freiheit der Person leugnen.

---

[1]) Jedoch nicht „Christlich-Germanisch": diese vielbeliebte, aber gedankenlose, oft geheuchelte Phrase verstößt gegen alle Geschichte und Völkerpsychologie: was germanisch, ist nicht christlich, was christlich, nicht germanisch: denn das Christenthum, nach seinen geschichtlichen Bestandtheilen, mit Abstrahirung von dem rein religiösen, nicht-philosophischen „Offenbarungs Element," geprüft, ist theils semitisch, theils alexandrinisch-neuplatonisch-mystisch: die Moral des heidnischen Germanenthums ist der christlichen schroff entgegengesetzt, vgl. die Ausführung in der Abhandlung: „zur älteren deutschen Geschichte," „Bausteine" VI.

Wir glauben ja durchaus nicht an einen mystischen Proceß, der sich im Menschen ohne, ja etwa gegen seine Gedanken vollzöge: ob und wiefern bei mirakelhafter Leitung der Entschlüsse und Anschauungen der Menschen (lux interior, virtutes gratia Dei infusae bei Sanct Augustin) menschliche Freiheit denkbar sei, — das haben erfreulicherweise andere Leute zu beweisen, nicht wir, die wir ein solches Marionettenspiel für Gottes noch unwürdiger als der Menschen erachten.

Ideen, welche nach jener „mystischen Nothwendigkeit" eintreten und siegen mußten, haben sich doch oft nur in schwerem Kampf mit den ihren Trägern sich widerstemmenden andern Persönlichkeiten durchsetzen können.

Auch eine „religiöse Ethik" darf in dem Anstoß, welchen der Zeitgeist dem Einzelnen giebt, Aufhebung menschlicher Freiheit nicht erblicken: denn die Religionen lehren ja noch viel stärkere Abhängigkeit des Menschen von den unverbrüchlichen, nothwendigen, ewigen Plänen der Vorsehung, welche sich unbeschadet der menschlichen Freiheit verwirklichen sollen: die Frage, wie das vereinbar sein soll, hat freilich oft die frommsten Gemüther (Augustin, Luther, Calvin) mit grausamen Zweifeln gequält und Mancher hat dann wohl eher die menschliche Freiheit daran gegeben als die göttliche Vorbestimmung (Praedestination[2]) zur ewigen Verdammniß oder Seligkeit: — ergreifende, ja tief erschütternde Selen-Kämpfe!

Wir wenden auch auf die Frage von der menschlichen Freiheit das Princip des Historismus an: wobei ich, so weit ich sehe, stärker als mein verehrter Lehrer Prantl neben den geschichtlichen Voraussetzungen die Individualität betone: das Geheimniß jener angebornen Eigenart, die zwar freilich auch „determinirt" ist — denn aus dem Causalitätsverband ist nichts heraus zu reißen! — : determinirt a) durch „Vererbung"[3]) alter Eigenschaften der Aeltern oder deren Ahnen und b) durch das Neue, noch nie

---

[2]) Uebrigens sind, tiefer erfaßt, der ewige „Wille Gottes" und der „Inbegriff der geschichtlichen Voraussetzungen," nur einerseits der theologische, andrerseits der wissenschaftliche Ausdruck für den gleichen, die absolute Freiheit des Menschen ausschließenden Gedanken.

[3]) Nur dieser Eine Ausdruck ist 1882 der seit Darwin geltenden Terminologie angepaßt, sonst die ganze Ausführung unverändert, wie sie 1852 geschrieben, abgedruckt worden.

Dagewesene, welches in der Vermischung der Eigenart der beiden Erzeuger, wie sie in diesem Einen, niemals sich ebenso wiederholenden Augenblick der Conception beschaffen sind, entsteht: aber diese Individualität enthält doch die relative Freiheit des Menschen: ausgedrückt am Schärfsten darin, daß Zwillinge (gleichen Geschlechts) bei vom Augenblick der Geburt an durchgeführter ganz gleicher Behandlung und Erziehung doch zwei verschiedene Menschen werden, welche auch, trotz völliger Gleichheit der „geschichtlichen Voraussetzungen", in Einer und derselben Versuchung verschieden, der Eine für die Pflicht, der Andere für den selbstischen Trieb sich entscheiden können: dies ist die wahre und freilich auch die ganze „Freiheit" des Menschen: sie deckt sich mit seiner Individualität: die gleichen geschichtlichen Voraussetzungen wirken auf verschiedene Menschen verschieden: die Handlungen sind nicht blos die Summe der geschichtlichen Voraussetzungen, sie sind ein Product, dessen einer Factor der Inbegriff jener Voraussetzungen, dessen anderer aber die Individualität ist. Diese Individualität[4]) bedingt dann freilich auch den Grad der Fähigkeit, ja die Fähigkeit selbst (z. B. bei dem Wahnsinnigen ist sie ausgeschlossen, bei dem ungeschulten Taubstummen stark beschränkt), sich das Vernunftgesetz der Pflicht mit der Klarheit und Kraft vorzustellen, um ihm zu folgen und dem Antrieb der unvernünftigen Selbstsucht zu widerstehen: auch diese Fähigkeit mag man „Freiheit" nennen: Freiheit ist in diesem Sinn: Vernunftnothwendigkeit, Gehorsam gegen die Vernunft trotz aller Verlockungen der Selbstsucht.

Soll man beides, Individualität und Vorstellung des Vernunftgesetzes (kategorischen Imperativs) zusammen in ihrer Wechselwirkung, in ihrer Fähigkeit, das Unvernünftige-Böse auszuschließen, nicht Freiheit nennen dürfen, — dann, ja dann gibt es überhaupt keine Freiheit.

Denn die buridanische der absoluten Willkür, ohne Rücksicht auf angeborne Individualität und auf geschichtliche Einwirkungen, (wonach z. B. Julius Cäsar seine ganze angeborne und anerlebte Individualität hätte haben, aber doch an dem fraglichen Tage den Rubicon unüberschritten lassen können) diese sogenannte absolute Wahlfreiheit —

[4]) Die selbstverständlich auch ihrerseits durch die geschichtlichen Voraussetzungen beeinflußt wird: das gilt von Volksselen wie von Einzelselen!

existirt nicht: denn sie wäre das Mirakel: sie unterbräche bei jeder menschlichen Handlung den Zusammenhang von Ursache und Wirkung und stellte gewiße Vorgänge in dem Erdengebild, welches man „Mensch“ nennt, allein im ganzen Universum haltlos in die Luft, eine absolut neue Kraft bei jeder Handlung in die Kette von Ursache und Wirkung mirakelhaft einschiebend.[5])

Jene „absolute Wahlfreiheit“ ist eine Illusion: existirte sie, so wäre sie doch nur, hegelisch ausgedrückt, die „schlechte Reflexionsvorstellung einseitiger Moralität“: im Gegensatz zur Synthese „Unschuld“ einerseits, zur Antisynthesis „Sittlichkeit“ andrerseits: denn gewiß ist es eine sittlich höhere Stufe, mit dem Pflichtgebot der Vernunft durch Gewöhnung, durch Selbstzucht sich so substantiell erfüllt und durchdrungen zu haben, daß die Vernunft uns zur Natur geworden, daß wir des Kampfes und der Wahl gar nicht mehr bedürfen, sondern über die Möglichkeit, das Unvernünftige zu wählen, schon hinausgehoben sind. Diese Stufe ist nicht mehr die verdienstlose der Unschuld, welche Versuchung und Kampf noch gar nicht kennt: diese Stufe *kennt* den Unterschied von Gut und Bös, sie hat ihn nicht *vergessen*, aber sie hat ihn überwunden: im wahren dialektischen Sinn: „aufgehoben“, das heißt nicht vernichtet, sondern in höherem Frieden versöhnt.

Man wende nur einmal die viel gepriesene absolute Wahlfreiheit zwischen Gut und Bös an auf — Gott: sofort ergiebt sich: Gott hat *diese* Freiheit *nicht*: er *kann nicht* das Unvernünftige wollen, er *muß* das Vernünftige wollen: steht etwa deshalb Gott tiefer als der Mensch mit seiner angeblich absoluten Wahlfreiheit? Höher steht er, weil er jener Versuchungs- und Kampf-Periode seinem Wesen nach von

---

[5]) Dies Unmögliche macht zwar ein so geistvoller Rechtslehrer wie Freund *Ihering* ganz unbefangen möglich, offenbar, weil er nur so das Strafrecht d. h. die Zurechnungsfähigkeit des Verbrechers retten zu können glaubt: aber die Philosophie darf so wenig das Strafrecht als z. B. das Dogma von der unbefleckten Empfängniß als Ziel sich im Voraus abstecken, bei dem sie anlangen können *müsse*: wir glauben jedoch gezeigt zu haben, daß das Strafrecht als Nothwehr der Vernunft sehr wohl auch auf *unserer* Annahme nur *relativer* Willensfreiheit erbaut werden kann; s. Vernunft im Recht, Berlin 1879 und Bausteine IV. 1.: mit diesen hier noch erweiterten und vertieften Ausführungen glauben wir dem Verlangen unseres Kritikers (Gegenwart 1882) voll entsprochen zu haben. (Anm. von 1882.)

Anfang entrückt ist und weil die höchste Freiheit ist, mit Bewußtsein der Vernunft gehorchen müssen. —

Unverständig oder übelwollend ist die Auslegung meines Satzes S. 43 von der Selbstbezweckung der Philosophie: derselbe ist aufgestellt im Gegensatz zu der Behauptung des Anonymus von der unerläßlichen Uebereinstimmung der Philosophie mit dem Dogma: ich verlange lediglich Freiheit der Speculation von fremdartigen, z. B. kirchlichen Vorschriften über die Ergebnisse, zu welchen allein die Forschung gelangen dürfe. Die „Freiheit der Forschung von dem Object und von dem Subject" ist ein Unsinn, welchen nicht ich zu vertreten habe, sondern der, welcher sie mir unterschiebt.

Der Gegner will „der Philosophie größeren Einfluß verschaffen auf Religion (Wissenschaft?) und Stat, durch den Rath, sich im Voraus der Uebereinstimmung der Ergebnisse mit Stat und Religion zu versichern."

Wir danken verbindlich für so guten Rath, für so freundliche Bemühung um unsern stärkern Einfluß — um den Preis der Abhängigkeit. Wir wollen lieber „einflußlos" sein, aber frei! Frei wollen wir Principien suchen und frei die gefundenen entwickeln, unbekümmert um Alles der Wissenschaft Aeußerliche. Dabei getrösten wir uns der Zuversicht: die richtigen Ergebnisse werden, neben Befriedigung des Wissenstriebes, der uns allerdings Selbstzweck ist, auch nebenher auf Stat und Recht, Religion, Moral und Kunst wohlthätigen und mächtigen Einfluß üben: denn die Wahrheit ist schließlich für die Rechts- und die Moral-Vernunft, für das religiöse und das ästhetische Ideal objectiv die gleiche.

Der ganze dritte Theil der Widerlegung (S. 43) ist Wiederholung des Princips der vorausgeschickten positiven Dialektik: „Wahrheit ist Uebereinstimmung mit dem Gegenstand." Ein wahres Prachtexemplar von einem Cirkelschluß! Der Gegenstand bestimmt das menschliche Denken. Und wer bestimmt den Gegenstand? Das menschliche Denken. Heiliger Kant, vergieb ihm, denn er weiß nicht, was er thut. Er vergißt meistens, daß Du geboren bist.

Jener Satz ist ein Ueberbleisel des Wolff'schen Dogmatismus, eine jener gewöhnlichen Reflexionsbestimmungen, wie sie in unkritisches Erkennenwollen übergehn, ausreichend für den Hausbedarf oberflächlichen Raisonnements, aber für philosophisches Denken absolut ungenügend. In der

Philosophie wird dieser Maßstab bei den wichtigsten „Gegenständen" versagen: denn Begriffe wie „Freiheit, „Unendlichkeit", „Geist" haben in der Welt der Wahrnehmung gar keine „Gegenstände", mit denen sie „verglichen werden" und „übereinstimmen" könnten: — es beschränkt sich die Anwendbarkeit jenes Kriteriums auf herzlich unerhebliche „Gegenstände". Ferner kann der „Vergleich" mit den „Gegenständen" keinerlei Gewißheit ergeben, da ja das „medium comparandi", der Spiegel, in welchem wir unser Gedankenbild mit dem „Gegenstand" vergleichen sollen, selbst nur abermals ein Gedanke, ein Begriff ist, den wir uns von dem „Gegenstand" machen, also selbst wieder der Prüfung bedarf: und so in infinitum, aber ohne Grazie. Sollte nach jener Methode der Satz geprüft werden: „Freiheit" ist „Vernunftgehorsam", so wären die drei Begriffe „Freiheit", „Vernunft", „Gehorsam" mit ihren „Gegenständen"(!) zu vergleichen, d. h. in die Definitionen Merkmale aufnehmen, welche abermals zu definiren, d. h. mit ihren Gegenständen zu vergleichen wären: dies ist ein Proceß der „schlechten Unendlichkeit", (nach Hegel: ja in diesem Fall: einer erbärmlich schlechten!) welcher die äußerliche Endlosigkeit statt der innerlichen Unendlichkeit sucht.

Die Wahrheit, welche in jenem Irrsal enthalten, ist die Uebereinstimmung mit dem Princip, die Selbstübereinstimmung des Systems: nicht das sterile tautologische „principium identitatis": a=a des vor-kantischen Dogmatismus und der formalen Logik, aus dem niemals ein lebender Gedanke keimen kann, sondern jene dialektische Einheit des Princips mit sich selbst, welche den Unterschied (z. B. von Gesetz und Erscheinung) keineswegs ausschließt, vielmehr einschließt und in der Gedankenfülle des Systems harmonisch auseinanderfaltet, um es am Abschluß desselben als, der Potenz nach, schon im Princip enthalten darzuweisen. Dies ist der einzige in der Philosophie mögliche Beweis der Wahrheit: er ist auch nur relativ: aber für Menschen gibt es eben keinen absoluten philosophischen Wahrheitsbeweis: und dieser ist wenigstens frei von der plumpen Selbsttäuschung jener „Uebereinstimmung" mit dem „Gegenstand."

Wenn aus einem einheitlichen Princip der verhüllt darin liegende Gegensatz herausgekehrt, gesetzt und in höherer Einheit aufgehoben worden, so daß die Antisynthesis nach

allen wesentlichen Merkmalen der Synthesis entspricht und daß in dem Oberbegriff keine widersprechenden Merkmale mehr liegen, dann ist die innere Richtigkeit der Ableitung nachgewiesen: z. B. bei der Begründung der Ethik, wenn hier „Unschuld", „Moral", „Tugend", so deducirt werden, daß „Tugend" ebenso wie „Unschuld" nach Ueberwindung der „Moral" das einheitliche ungebrochene Handeln aus Vernunft-Instinkt, das ungetheilte Substanzielle im ethischen Verhalten ist, dann ist nach Obigem die Fassung der Tugend als richtig erwiesen.

Also Selbstübereinstimmung des Princips, nicht „Uebereinstimmung mit den Objecten" — (wer prüft sie ohne menschliches Erkennen?) — ist Kriterium der Wahrheit.[6])

Was eine von allen Erkenntnißformen unabhängige Realwelt betrifft S. 44, so ist nochmals zu bemerken, daß die sinnliche Natürlichkeit doch nicht allein Object des Gedankens ist: daß sich der Gedanke selbst ein hochwichtiges Object ist, daß ferner die Realwelt an sich, d. h. soweit sie uns nicht Gedankengegenstand ist, allerdings unabhängig ist von den Formen unserer Erkenntniß: — aber als solche ist sie das Kant'sche „Ding an sich", welches uns absolut nichts angeht, absolut nicht für uns erreichbar ist: — daß aber jene Realwelt, sobald wir sie denken, für uns von den Formen unserer Erkenntniß abhängig wird. Die Widerlegung möchte aber gerne dahinter kommen, die Dinge zu denken wie sie sind, wenn sie — nicht gedacht werden. — O Immanuel, hilf!

Die wohlfeile Verhöhnung der speculativen Naturphilosophie, an welcher der Widerleger zum Ritter wird S. 45—47, ist gar nicht hierher gehörig. Der Anthropologismus verwirft diese Verirrungen ebenfalls entschieden: freilich nicht mit

---

[6]) Selbstverständlich muß also eine Definition z. B. des Rechts: „vernünftige Friedensordnung einer Menschengenossenschaft in ihren äußeren Beziehungen zu Menschen und Sachen" ihre „Selbstübereinstimmung" darin erwahren, daß alle Merkmale des Begriffes an dem Rechtsstoff erprobt werden: könnte z. B. Ehe, Strafe, Eigenthum nicht durch jene Definition erklärt oder begründet werden, so würde die Selbstübereinstimmung des Princips, welches ja den ganzen Inhalt des fraglichen Gebietes umschließen soll, fehlen und das Princip müßte aufgegeben werden, weil Princip und nothwendige Consequenzen des Princips sich nicht decken. Das ist aber nicht fehlende Uebereinstimmung mit dem „Gegenstand", sondern fehlende Uebereinstimmung des Princips mit einem diesem wesensnothwendigen Inhalt.

höhnischer Schadenfreude. Und wir halten dabei fest, daß sicherlich auch in der Natur Vernunftgesetze walten, welche in letztem Grund nicht andere sind als die der bewußten Vernunft des Menschen. Die „Widerlegung" selbst erkennt die Nothwendigkeit einer philosophischen Basis der Naturwissenschaften; freilich dürfte diese etwas Anderes zu thun haben, als „die Grundsätze für die Klassifikation anzugeben"(!!!).

Das Mißverständniß der Gegner, welches uns eine Begründung von Idealismus und Realismus in der Weise zuschreibt, daß der Geist der Idealist, der Körper der Realist wäre, ist schon oben bereinigt: wir wissen wirklich so gut als Herr Huber, Herr Anonymus und Herr Grimm S. 47, „daß der Leib durchaus nichts zu denken vermag." Wir verwerfen jeden Materialismus. Doch hat gewiß der Realismus d. h die philosophische Auffassung des Körperlichen als einzig Existenten seinen Grund in der körperlichen Seite des Menschen und dem materiellen Moment der Synthesis überhaupt: wir wären alle spiritualistische Idealisten, wenn wir keine Natur und keine Körperlichkeit hätten! Der Idealismus dagegen wurzelt in der edleren Seite des Menschen, und weil die Vernunft selbst Geist ist, darum ist, Idealist sein und die „Materie" als einen bloßen Schein zu erkennen, der den Geist nur verhüllt, Anfang aller Philosophie überhaupt. Ein ähnliches Verfahren ist es, wenn uns die Identificirung der Erfahrung mit den Sinnen zugeschrieben wird. Wir sagen aber nur, daß die empirische Erfahrung zunächst von den Sinnen erfaßt wird, daß die Eindrücke aus der Realität erst durch Vermittlung der Sinne den Geist berühren. Nur einführungsweise sagen wir, daß die Gesammtthätigkeit der Sinne bei Locke die „Seele" genannt wird und daß der Realismus diesen Alles zuschreibt, was der Idealismus, also auch unser Anthropologismus — denn dieser ist objectiver Idealismus — dem Geiste zuschreibt; diese Trennung bei Locke wird dann dem Anthropologismus selbst untergeschoben und benützt, ihn ad absurdum zu führen, während doch unsere Erkenntnißtheorie im Gegentheil gerade schon bei den sinnlichen Wahrnehmungen ein nur passiv- körperliches Recipiren verwirft und alle Zersplitterung des Geistes im Menschen, alle solche Distinctionen principiell bekämpft — (nach meiner Meinung geht Prantl darin vielleicht sogar zu weit, da Vernunft, Verstand, Phantasie doch auch auseinander gehalten, wenngleich nicht

getrennt, werden müssen). Ueber den specifischen Unterschied zwischen der Stätigkeit der stets Einen Natur und die Wandelbarkeit der Religionen ist schon gesprochen. — Höchst unphilosophisch ist die Deduction der Religion S. 48: denn sie hebt wieder dogmatisch an von dem festen Dualismus des erkennenden Subjects und der erkannten Realwelt. Der Geist findet freilich empirisch die Welt vor, aber nur an sich, nicht für sich: die Philosophie beginnt erst da, wo der Geist, nach Abstraction von der Natürlichkeit, sich in sein Selbstbewußtsein vertieft, nicht in die Realwelt. Er setzt erst durch den Dialekticismus das Nichtich mit dem Ich identisch. Die Idealisirung der Realwelt geschieht nach meiner Auffassung durch den praktischen, nicht durch den theoretischen Geist. — Die gegnerische Deduction des Absoluten führt auf einen viel zu engen und zu armen Gottesbegriff: denn er heißt nur die vom Geist ideal gefaßte und real gesetzte centrale Einheit der „Weltgestalten"(?) Dies ist an sich zwar richtig: es ist der Gott nothwendig inhärirende Begriff der Substanz: allein Gott ist doch noch etwas mehr als diese „centrale Einheit". Jedesfalls aber ist dies erst ein immanentes Absolutes, ohne überweltliche Existenz, ohne Persönlichkeit. Daher ist es eine Erschleichung oder eine nicht bewiesene Vertauschung, wenn plötzlich ganz auf einmal von Rapport „freier Persönlichkeiten" gesprochen wird: denn jene centrale Einheit ist nur ein geistig Allgemeines und einer „Wechselbeziehung" nicht fähig. Und deßhalb, dieses Rapports wegen (der nicht bewiesen ist) ist Gott nun „nicht ein Durchgangspunct, sondern so alt als die Weltgeschichte". Hier liegt wieder ein totales Mißverständniß oder schlimmeres Mißdeuten unserer Auffassung vor, welche die Religion als einen unmittelbaren Standpunct allerdings als einen Durchgangspunct der Philosophie betrachtet — denn Philosophie fängt gerade ihre Arbeit da an, wo Religion aufhört — aber keineswegs für das Menschengeschlecht, so daß, wie nach Feuerbachs Schwärmereien, eine Zeit eintreten könne, da keine Religion mehr sei. Ausdrücklich sagen wir die Unentbehrlichkeit der Religion für die Menschheit aus und begründen sie sogar: nicht, wie andere liebe Herrschaften, auf vage Deklamationen von „Freiheit" und „Unsterblichkeit", (womit gar nichts gesagt ist), sondern auf der begrifflichen Nothwendigkeit einer lebenshaltigen, reichen

Unmittelbarkeit als der Bedingung aller geistigen Entwicklung. Auch der Philosoph als Person wird, neben seiner durch Speculation vermittelten, stets auch eine unmittelbare Beziehung zum absoluten Geist bewahren und pflegen d. h. Religion haben, wenn er auch nicht damit in die Kirche läuft. Aber die Wissenschaft selbst, die abstracte, unpersönliche, kann die Religion nur als Durchgangspunct betrachten: die Philosophie ist so wenig katholisch als sie viereckig oder himmelblau ist. „Die vollendete höhere Harmonie zwischen Religion und Speculation nachzuweisen ist eben Aufgabe des Systems der wahren Philosophie", sagt aber Herr Grimm. Dies ist der Angelpunct, um den sich Alles dreht und dies muß die Wissenschaft absolut verneinen. Denn sie ist sich selbst Zweck: sie hat die Wahrheit aus ihren Principien, nach dem Kriterium innerer Uebereinstimmung, zu suchen, ohne Rücksicht auf die Dogmen der wechselnden Religionen wie auf Alles Andere Aeußerliche. Der Wissenschaft ist eine Religion so gut wie alles Andere nur Erkenntnißobject: sie hätte viel zu thun, wenn sie mit jeder der zahlreichen Religionen der Erde, die sich fast alle für die absolute halten, übereinstimmen sollte! — Das Citat aus Karl Phil. Fischer trifft erstens nur Hegel, nicht uns, die wir jenes Hegel'sche reine Sein principiell bestreiten, aber zweitens auch Hegel mit Unrecht (s. oben) und stellt drittens im Voraus ein Postulat an die Wissenschaft, welches zu erfüllen sie gar keine Verpflichtung hat, nämlich die Erkenntniß eines „überweltlichen individuellen Urgeistes". Urgeist — gewiß! Aber wir wollen doch nicht die höchst menschlichen Vorstellungen vom „Individuum" und vollends vom „Raum" mit der Präposition „über" auf das Höchste, das Absolute, anwenden. — S. 50 kehrt die grobe Mißdeutung wieder, als ob uns die Gottheit äqual der Menschheit sei: es ist die absolute Nichtigkeit dieser Anklage bereits erwiesen. Hier aber erscheint sie in der auffälligsten Blöße. Die citirte Stelle der „Festrede" Prantl's sagt, daß der ideale Impuls nur zeitlich räumlich erscheinen könne: d. h. offenbar nur: die ideale Wirkung des Menschengeistes ist, wegen der Synthesis mit der Natur an Zeit und Raum in der Erscheinung gebunden. Da setzt, die „Widerlegung" willkürlich und gegen alle Logik: idealer Impuls = Gott statt = Religionstrieb! Ferner wird die Unmöglichkeit, daß Gott im Menschen denke (was allerdings

unmöglich ist, aber deßhalb, weil der absolute Geist nicht im blos Relativen denken kann), damit bewiesen, daß Ein Act nur Ein Subject erfordere! So leichthin muß man Feuerbach nicht widerlegen wollen! Jenes bewiese höchstens, daß zu Einem Act Ein Subject ausreiche, aber es schließt die Mehrheit von Subjecten in einem Act nicht aus: gibt es nicht z. B. „Miturheberschaft", welche sogar das Recht anerkennt (und wie steht es denn mit der Gedankenbildung der Dreieinigkeit?) Man darf wohl an einem System zweifeln, „weil es gegen Religion, Leben und Ethik verstößt". Aber von vornherein der Wissenschaft Uebereinstimmung mit, d. h. Unterordnung unter Religionsdogmen, mit „Leben" (= Cultusministerium?) und Ethik, kurz unter ein ihr Aeußerliches als Maßstab der inneren Wahrheit bestimmen, der Wissenschaft die Aufgabe stellen, die Uebereinstimmung einer bestimmten Religion mit der Speculation nachzuweisen — das ist Verrath an der Denkfreiheit. Nein! Die Wissenschaft ist frei, die Schranke des Freien aber nur in der Vernunft: die Philosophie ist also nur dann frei, wenn ihre Schranke in der Vernunft d. h. in ihrem eignen Wesen liegt, d. h. wenn ihr die Grenze nicht von außen gezogen wird, sondern sie sich dieselbe selbst setzt in ihrem immanenten Zweck. So ist ein Stat äußerlich frei, wenn seine Schranke nur in seinem eignen Gesetz liegt, d. h. in dem allgemeinen Willen seiner selbst: in seiner objectiv gewordnen Vernunft. —

Daß der Anthropologismus nicht gegen Ethik und nicht gegen das „Leben"(?) (Herr, dunkel ist der Rede Sinn!) verstößt, ist nachgewiesen. Betreffs der Religion aber hat er seine wissenschaftliche Pflicht erfüllt, wenn er sie als die unmittelbare Beziehung des relativen zum absoluten Geist, als vollkommen berechtigt, ja als in der Geschichte der Menschheit nothwendig nachweist, wenn er den speculativen Kern, der in den Vorstellungen auch des Christenthums liegt, aus ihren unmittelbaren Vorstellungs- und Gefühlsformen zu wissenschaftlichen Begriffen erhebt; die Denkfreiheit bekämpft keine Religion: sie beansprucht nur das Recht freier Forschung und völliger Unbeschränktheit von jedem dem Denken äußerlichen Maßstab.

Höchst bezeichnend für den Standpunct der Widerlegung ist ihre Ansicht S. 50, daß sich die Philosophie „bei allen Vernünftigen lächerlich und verächtlich gemacht habe"! Bravissimo!! Das ist des Pudels

Kern! Man höre: alle Philosophie, nicht etwa nur die unsrige, ist den Liebwerthen lächerlich und verächtlich: d. h. alle, ausgenommen die Ihrige, welche secundum canones philosophirt und welche eben deßhalb nicht für Philosophie, sondern für Theologie zu erklären wir folgerichtig und unhöflich genug sind: daraus erhellt freilich die behauptete Nothwendigkeit, ihr das Dogma zum Vormund zu geben, sie unter ein anderes Maß, als ihr eigenes zu beugen! Was uns durch Haltung und Tendenz die Schrift überall bewiesen, das wird hier offen ausgesprochen, daß nämlich nicht die Philosophie, denn „diese hat sich bei „den Vernünftigen", zu denen unzweifelhaft doch auch der Herr Widerleger gehört, verächtlich und lächerlich gemacht"! — sondern ein unphilosophisches äußerliches Interesse dieser ganzen Polemik zu Grunde liegt: denn der verächtlichen und lächerlichen Philosophie wird sich doch der Herr nicht annehmen. Und wir bezeugen Herrn Arno „dem Aar", der zu der Sonne der Wahrheit aufschwebt, daß er durchaus unschuldig ist an aller Philosophie und daß daher, falls er sich hier lächerlich gemacht haben sollte, — was wir nicht behaupten, sondern Andere entscheiden lassen wollen — es jedenfalls nicht geschehen ist durch Philosophie, vielmehr eher durch deren völlige Abwesenheit. Es wird sofort auch eine praktische Probe der Unwissenschaftlichkeit gegeben in der darauf folgenden Wiederholung des alten trivialen Vorwurfs, den man der Philosophie aus der widersprechenden Vielheit der historisch aufgetretenen Systeme macht: diese Ansicht schlägt aller historischen Methode ins Gesicht und ist schon von Hegel gebrandmarkt als Kennzeichen barbarischer Mißkennung aller Philosophie.

Die Gegner also finden in dem Pantheon idealer Gestalten der Geschichte der Philosophie nichts als ein Arsenal der stumpfen Waffen des gesunden „Menschenverstandes" gegen die Philosophie überhaupt.

Wenn die Widerlegung (S. 51) die Verbrechen des Anthropologismus gegen die Religion auf die behauptete Homogenität mit Feuerbach stützt, so genügt der Hinweis auf die Irrthümlichkeit dieser Ansicht, welche ich (oben S. 97) evident bewiesen zu haben glaube.

Der Anthropologismus verstößt auch nicht gegen den Begriff des Menschen; — denn er faßt ihn weder, wie die Gegner behaupten, als Träger des theogonischen Processes

noch seine Doppelheit als den Grund des Idealismus und des Realismus in dem falschen Sinn der Widerlegung: und er verstößt nicht gegen Gott, denn er faßt Gott als den universellen, immanenten Geist. Auch behaupten wir durchaus nicht die Unverträglichkeit von Philosophie mit Religionsdogmen, sondern wir fassen die Religion als unmittelbare Quelle alles Wissens von Gott, als die Mutter der Philosophie: wir erkennen die Nothwendigkeit der Religion und ihrer Erscheinung in Cultus und Lehre für den Menschen an und fordern nur für die Wissenschaft das Recht, unabhängig von diesen Dogmen über die Religion selbst zu speculiren: wir erfüllen also die Pflicht gegen die Denkfreiheit ohne Verletzung der Pietät gegen die Religion. S. 52 wird mir mit Unrecht der Vorwurf gemacht, den Anonymus nicht verstanden zu haben, wenn ich dessen Behauptung, wir könnten keine religiöse Ethik anerkennen, in dem Sinne bekämpfe und erkläre, daß er Ableitung der sittlichen Principien nur aus der Religion fordere. Die Frage steht so: wir deduciren die Ethik aus dem Allgemeinen des Ideal-Realen d. h., aus dem Begriff des Menschen. der Wissenschaft gemäß, welche Ethik und Religion weder identificiren, noch sich gegenseitig subordiniren, sondern beide als zwei verschiedene gleichberechtigte Vorstellungs- und Denk-Formen des Menschengeistes fassen muß, die Ethik aus dem Begriff der Vernunft, die Religion aus dem unmittelbaren Erfassen Gottes deducirend: freilich aber greifen Ethik und Religion vielfach ineinander ein, weil alle Geistes- und Selen-Kräfte und Strebungen des Menschen in der einheitlichen Menschen-Natur wurzeln. Darum umfaßt die Religion neben dem unmittelbaren „Wissen" von Gott noch viele andere ethische und selbst ästhetische Beziehungen des Geistes zum Absoluten: und ebenso bedarf die Ethik der Wahrheit ihrer Principien. Diese Wahrheit der Principien und ihre Begründung kann eine unmittelbar geglaubte sein, d. h. es kann auch eine nur religiöse Ethik geben: diese ist vollkommen berechtigt — in der Sphäre der Unmittelbarkeit, ja für die meisten Menschen die einzig mögliche, weil sie diese Unmittelbarkeit nie überschritten haben. Wenn aber das Moment der Wahrheit in der Ethik aus dieser Unmittelbarkeit enthoben ist, dann muß entstehen speculative Ethik, die Ethik der Wissenschaft der kritischen Vernunft: und diese allein, nicht eine religiöse, hat der Anthropo-

logismus, weil er Philosophie, nicht Religion ist, zu begründen. Wozu braucht die in sich selbst fest beruhende religiöse Ethik der philosophischen Begründung? Umgekehrt: die Philosophie hat nur psychologisch, religionsphilosophisch, völkerpsychologisch zu erklären, wie die verschiednen Religionen zu ihren verschiednen Moral-Anschauungen gelangen: aber doch wahrlich nicht deren Richtigkeit zu beweisen!

Sonst müßte sie die Richtigkeit der heidnisch germanischen Blutrache und der christlichen charitas zugleich beweisen: — was doch ein unbilliges Verlangen! — Wir erklären nur, weßhalb und wie Wotan und Christus Verschiednes gebieten mußten. So wenig die Philosophie die Wahrheit in der Form des Glaubens, des Gefühls geben darf, obwohl sie die Wahrheit auch in jenen Formen anerkennt, so wenig darf sie die Ethik aus religiösen Principien ableiten: sondern sie muß sie aus dem Begriff der Vernunft folgern. Die beiden Argumente für mein Mißverständniß des Anonymus sind also haltlos: denn es ist gezeigt, daß religiöse Ethik nur eine solche bedeuten kann, welche die ethischen Principien in der Form der Religion, aus religiösen Principien ableitet, nicht, wie die „Widerlegung" es auslegen will, eine Ethik, die dem Inhalt nach religiös sei, wie Prantl z. B. von einer „finanziellen Ethik" ꝛc. spreche: dies ist ein sittliches Verhalten der Regierung in Bezug auf gewissenhafte Erzielung und Verwendung der Staismittel: eine religiöse Ethik wäre also in diesem Sinne ein gewissenhaftes Verhalten der Einzelnen in Bezug auf die Religion, z. B. Bewahrung der Pietät gegen dieselbe: nicht davon ist doch die Rede. Zweitens muß jede religiöse Ethik eine dogmatische sein, nicht etwa, wie die „Widerlegung" interpretirt, eine „naturreligiöse". Denn Eine einheitliche Natur-Religion gibt es nicht: die Religionen haben nothwendige Erscheinungsformen und Dogmen und die religiöse Deducirung der ethischen Principien kann also nur aus den bestimmten Dogmen irgend Einer bestimmten Religion geschehen: daher der Widerspruch der verschiednen religiösen Begründungen der Moral-Systeme: denn es gibt ebenso viele religiöse Moralsysteme als Religionen. Moral auf die Religion im weiteren Sinne, d. h. auf das unmittelbare Verhältniß des Menschen zum Absoluten überhaupt gestützt, wäre schon nicht mehr religiöse, sondern bereits philosophische Ethik: religiöse Moral ist Moral des einzelnen

bestimmten Verhältnisses zu Gott, wie es die einzelne bestimmte Religion denken muß.

Unlogisch ist die Polemik der Widerlegung S. 53 gegen meinen Satz: „Alle Ethik gründet sich auf eine Idee, auch die christliche": die Widerlegung faßt den Ausdruck „Idee" in dem ganz unwissenschaftlichen Sinn eines höchst ordinären Sprachgebrauchs, als ob ich darunter jeden willkürlichen Einfall, jede „zufällige Idee", wie man wohl zu sagen pflegt, gemeint habe: — eine Auslegung, welch, totale Unkenntniß der Bedeutung des Begriffs „Idee" in der Philosophie bekundet. Ueberdies nenne ich sofort das Princip der christlichen Ethik: die Gehorsamspflicht gegen den heiligen Gesetzgeber und Gott, dessen Heiligkeit die Sünde verletzt: ist das vielleicht keine Idee? Die „Widerlegung" mußte hieraus den Sinn des gebrauchten Ausdrucks „Idee" erschließen. Aber Herr Grimm hat von der Idee keinen Schein — keine „Idee" würde Er sagen. Daher ist es unlogisch, wenn die Widerlegung einen Unterschied macht zwischen „leeren Begriffsbestimmungen" — worauf der Anthropologismus seine Ethik gründen wolle — und dem christlichen Princip von Gott und der Bestimmung des Menschen: ist das keine Idee? Oder wäre es ehrerbietiger, von mir, der christlichen Ethik jede Idee abzusprechen? Ja, die „Widerlegung" selbst muß sich gleich darauf des Ausdrucks „Idee" im richtigen Sinne bedienen. Wenn ich von der Begründung aller Ethik auf eine Idee sprach, so konnte nur die „absolute Idee" (Gott), diese selbst oder ihre Erscheinungsformen gemeint sein, z. B. die Idee der Reinheit bei den Parsen, des absoluten Gehorsams gegen die Substanz, welche als persönlicher theokratischer Despot erscheint, bei vielen orientalischen Völkern, die nationale Ethik der Antike, die Kosmopolitische des Christenthums und die Helden-Moral der Germanen: alle diese Principien sind Erscheinungen der Idee, denn alle enthalten eine substanzielle Beziehung auf die absolute Idee; darum beruht die christliche Ethik ebenso auf einer Idee, welche durchaus keine „leere Begriffsbestimmung" ist, wie alle andern ethischen Systeme. Und es ist nicht ihr Vorzug, auf dem Gottesbewußtsein zu beruhen: denn alle „Idee" ist Gottesbewußtsein, d. h. eine bewußte Beziehung auf das Absolute und jede religiöse Ethik ruht auf der besonderen Gottesauffassung ihrer Religion. Die Eigenart der christlichen Ethik ruht

also auf der Eigenart der christlichen Gottesauffassung, allerdings nicht ohne jeden Einfluß der Geschichte: denn die Morallehre Christi und die von Johannes XXII oder von Loyola ist doch nicht ohne gewisse Unterschiede! (Uebrigens kann ich in Ethik und Rechtsphilosophie durchaus nicht mit allen Sätzen Prantl's übereinstimmen.) Die Ethik scheint mir ein stark vernachlässigtes Gebiet: fast alle Philosophen schöpfen ihr ethisches Princip aus der Religion oder — unbewußt — aus äußerlichen Zeitströmnngen, ohne tiefere speculative Begründung. Eine Bearbeitung der Ethik, in steter Abgrenzung von Religion und Recht in der Art, daß die Entwicklung ihrer Principien in der verschiedenen zeitlichen, nationalen, religiösen und philosophischen Succession verfolgt und ihre Begründung in der Denknothwendigkeit der praktischen Vernunft nachgewiesen würde, scheint eine zwar sehr schwierige, aber reich lohnende Aufgabe: „die Aufeinanderfolge der ethischen Ideale."

Die Forschung hätte, ohne in den Fehler linearer, gezwungener Geschichtsconstruction zu verfallen, ohne Voraussetzung eines sich ontologisch abspinnenden hegelschen dialektischen Processes, zu untersuchen, wie, theils durch zwingenden Causalzusammenhang der nationalen und der philosophischen Entwickluugen, theils durch tiefere Verknüpfung der Geschichte, die Ethik in den uns bekannten Culturvölkern in der Weise sich entwickelt, daß spätere Völker oder Systeme die Principien der vorgehenden mit deren übrigen historischen Vermächtniß aufgenommen, nach ihrer Eigenthümlichkeit modificirt und mit originellen Selbstschöpfungen weiter geführt haben: so die indische Idee der Substanz, die parsische der Reinheit, die jüdische der Gehorsamspflicht aus Vertrag, die classische des Politismus, die germanische des Heldenthums, die Versenkung in die Liebe zu Gott bei Spinoza, die Glückseligkeitstheorie der Deutschen Aufklärung, der französische Egoismus des intèret, zusammenhängend mit der Atomen-Lehre, der englische moral taste, der Kantische kategorische Imperativ ꝛc. Dabei wäre zugleich die sogenannte Verderbniß der Sittlichkeit durch die Philosophie zu beleuchten.

Die Anschuldigung der Widerlegung, daß wir auch ein Stück des horrenden (†! †! †!) Spinozismus aufgenommen haben, bekundet wieder einmal lieblich die Verkennung der Aufgabe, von unsern Vormännern zu

lernen und enthält die landläufige Mißkennung Spinoza's, dessen Ethik durch Reinheit und gerade durch Frömmigkeit so hoch geadelt ist und die sich von seinem sonstigen starren Substanzialismus unterscheidet durch eine innige herzrührende Weichheit. Sein viel verketzertes Wort: „quem poenitet duplex miser" enthält nur die Verwerfung jener selbstquälerischen und wohlfeilen Zerknirschung, welche, verdienstlos und thatlos, in Schmerz versinkt, statt mit uns zu sagen: „die rechte Reue heißt — Bessermachen". Uebrigens geben wir gerne die Aehnlichkeit zu unserer Lebensauffassung, die Betonung der irdischen, nationalen Gegenwart und die Aufforderung, sie zu „idealisiren", d. h. möglichst besser zu machen, im Gegensatz zu thatloser sentimentaler Weltverachtung und bestenfalls müßiger Hoffnung auf ein paradisisches Jenseits: wir folgen den Worten von David Strauß, daß wir vor Allem hier fleißig zu schaffen und unsere Pflicht zu thun haben, ohne Speculation auf Lohn in einer andern Welt, nur aus erkannter Vernunft-Nothwendigkeit.

Allerdings hatte der Anonymus eine Widerlegung des Prantlischen „Anthropologismus" versprochen (S. 56) in historischer und speculativer Hinsicht neben der Religiösen. Allein ich habe dargethan, daß das Versprechen nicht gehalten worden, daß die „historische" und „dialektische" Beurtheilung in allen Puncten deßhalb verfehlt ist, weil nicht das Princip freier Wissenschaft, sondern scholastische Ueberordnung des Dogma's über die Philosophie als Maßstab gebraucht worden. Zur Genüge ist nachgewiesen, daß der Anthropologismus allen wissenschaftlichen Anforderungen betreffs der Anerkennung der Religion überhaupt und des Christenthums im Besondern entspreche, daß namentlich der sich vollziehende „Werdeproceß" Gottes von uns principiell verworfen wird und daß „das negative Verhalten unserer Philosophie zur Religion" nur das ist, daß unsre Lehre nicht selbst Religion, sondern nur Wissenschaft sein will.

Die Rüge S. 56 meines „Irrthums" über Dogmatik hält sich an meinen nicht ganz glücklichen Ausdruck „Wahrheit des Gefühls": doch ist der Sinn meines Gedankens klar und leicht als folgender zu verstehen: das Verhältniß des Menschen zu Gott ist ein unmittelbares, wenn es in den allgemeinen Eindrücken der „Offenbarung" Gottes in Natur und Geschichte, in Vorstellungen, Gefühlen, Ahnungen ꝛc. verbleibt. Der Inbegriff dieser

unmittelbaren Beziehungen zu Gott ist Religion. Die Dogmatik besteht nun anfänglich, wenn in einer Nation oder Zeit die schöpferische Kraft des Religionstriebes versiegt ist, darin, jene unmittelbaren Beziehungen, welche bisher von Phantasie und Gefühl fort und fort verändert wurden, nunmehr in feste Formeln zu fixiren: d. h. Vorstellungen der Unmittelbarkeit, ohne sie dialektisch oder gedankenhaft weiterzubilden, sofort zu Wahrheiten des Begriffs zu erheben. Im weitern Verlauf freilich wird auf den schon bestimmten Verstandeswahrheiten, auf den schon fertigen reflectirten Dogmen von späterer Dogmatik verstandesmäßig fortgebaut: es werden nicht mehr blos Gefühlswahrheiten dogmatisirt. Insofern war meine Bezeichnung zu eng. Die Philosophie dagegen erhebt sich aus dem unmittelbaren Ergreifen Gottes ebenfalls zu vermitteltem Erfassen: dies hat sie mit der Dogmatik gemein: aber a) sie hat noch andere Quellen der Erforschung Gottes als die religiösen Dokumente, worauf sich die Dogmatik wesentlich stützt und welche die Wissenschaft nicht ohne weiteres glaubt, sondern kritisirt und b) sie macht nicht sofort, ohne begriffliche und speculative Prüfung, die religiöse Vorstellung zum Axiom, sondern sie mißt die religiösen Stoffe an der Norm des Vernunft-Gedankens, des kritischen Wissens, und streift deßhalb ab, was vor dessen Tribunal nicht besteht, z. B. die Mirakel, die eben nur auf dem Glauben beruhen können; den Restbestandtheil der Religionen aber erhebt sie zu dem klaren Aether des begrifflichen Wissens: sie erkennt also den gesammten Inhalt der Religion als geschichtlich nothwendig an, einen Theil als Nothwendigkeiten des Glaubens, einen andern, z. B. den Monotheismus, als Wahrheiten auch des Wissens.

S. 57 bekämpft die Widerlegung noch einmal meine Behauptung der absoluten Denkfreiheit: daß auch ich ein Kriterium der Wahrheit, nämlich die innere Selbst-Uebereinstimmung anerkenne, ist ausführlich begründet: dadurch sind die Befürchtungen der Widerlegung von der Unwiderleglichkeit der Unwahrheit beseitigt: habe ich, z. B. die Unwahrheiten der Widerlegung nicht vollständig widerlegt? Ich dächte doch. —

Schlusswort.

Es eignet jeder unwissenschaftlichen Polemik, die reine und ruhige Sprache der Wissenschaft zu trüben und zu stören durch leidenschaftliche, gehässige, grobe Wendungen.

Letzterer Schmuck der gegnerischen Rede — er ist reich ausgeschüttet! — möge es vor dem Leser entschuldigen, wenn wir manchmal zwar nicht wieder grob, aber heiter geworden sind. Es scheint uns, im Sinne Lessing's, würdiger, die Grobheit des Gegners mit Humor, als sie mit gleicher Grobheit, dem Zeichen der Unbildung, zu erwidern.

Die Repliken des „Beleuchters" und des „Widerlegers" haben noch klarer als die „Entgegnung" selbst meinen Grundgedanken dargethan, daß diese ultramontanen Angriffe wissenschaftliche nicht sind: sie gelten in Wahrheit nicht Prantl oder mir, sondern der Philosophie an sich: sie vertreten den alten Anspruch des Dogma's, Norm und Schranke der Forschung zu bilden.

Die Kernfrage, um die es sich handelt, lautet: ist Uebereinstimmung mit dem Dogma Maßstab philosophischer Wahrheit?

Die ganze Geschichte der Philosophie ist eine großartige Verneinung dieser Frage und der endliche Sieg des Gedankens über solche Tyrannei des Denkzwanges ist so gewiß als die Existenz der Vernunft. Ja, der Sieg ist schon in jedem Augenblick des Kampfes entschieden: er ist vollendet durch die immanente Freiheit, deren sich das Selbstbewußtsein der Philosophie gerade in der Verneinung solcher Anmaßung erfreut.

Man konnte Ketzer im Rauch ersticken, aber nicht den Geist.

Man konnte Bücher — und deren Verfasser dazu — verbrennen, aber nicht die Logik.

Man kann auch heute noch Professoren „suspendiren", aber nicht den Gedanken.

So wäre ich denn mit meinen Herren Gegnern fertig, und ein Student darf wohl fröhlich schließen mit dem Lied:

„Es bleibt dabei, die Gedanken sind frei. Gaudeamus igitur!"

Herrn Arno Grimm kenne ich nicht und ich darf wohl, ohne zu starke Unhöflichkeit, beifügen, seine Schrift hat mir weder den Wunsch erweckt, ihn kennen zu lernen, noch ein Interesse an seiner Zukunft! Ich wünsche ihm für diese alles Gute und wollte ihn nicht beleidigen: nicht ihm vergelten seine Worte vom „Tollhaus" 2c. —

Anders stehe ich zu Johannes Huber, meinem alten Schulcameraden, mit dem ich mich zwar schon auf den Schulbänken viel häufiger gestritten als vertragen, aber auch bei'm Streiten nicht schlecht unterhalten habe. Ich mag es nicht glauben, daß dieser glänzend begabte Geist für alle Zukunft sich wohl fühlen kann unter den Fahnen der Jesuiten. Schüttelt er dies Joch einmal ab, dann mag er an vielen Einzelheiten seiner Schrift gegen mich festhalten, aber deren Princip — Unterwerfung der Philosophie unter das Dogma — wird er dann verwerfen.

Zum Schluß noch ein Wort an und über mein theures, bairisches Vaterland. Denn es handelt sich hier nicht blos um eine Fehde zwischen Studenten, die alle drei noch recht viel zu lernen haben: es gilt vielmehr auch diese Frag- „sub specie aeterni", zu würdigen, das heißt hier: in ihrer Bedeutung für das Allgemeine, Baiern und Deutschland, dem wir angehören.

Ich vernehme soeben aus München, daß die gegen Prantl eifernde Partei größte Aussicht auf Erfolg im Ministerium hat, daß dieser Lehrer, der wie kein Anderer an der Münchener Hochschule auf die Jugend wirkt, mit Maßregelung bedroht sein soll.

Ist es denn möglich?

Unter der Regierung eines Königs (Max II.), welcher, ohne Zweifel edeln Sinnes und besten Willens voll, gerade für die Wissenschaft begeistert ist!

So übel sollte ein fein angelegter, gebildeter, aufgeklärter Herrscher berathen sein?

Soll denn in Baiern auch im XIX. Jahrhundert unter guten Fürsten fortdauern jene Unterdrückung der Geister, der freien Forschung, welche seit dem Sieg der Gegenreformation in Baiern und Oesterreich den hochbegabten deutsch-österreichischen Stamm so schwer geschädigt hat? Nach den Alamannen am Meisten begabt unter allen deutschen Stämmen

an Phantasie nnd Schwung des Geistes stand er bis zum XVI. Jahrhundert wahrlich hinter keinem der Bruderstämme zurück: die ganze mittelalterliche deutsche Poesie wird überwiegend von Alamannen und Baiern (Walther von der Vogelweide, Wolfram von Eschenbach) getragen.

Wenn leider, leider seit Ende des XVI. und dem Lauf des XVII. Jahrhunderts dieser Stamm in Baiern und in Oesterreich in wichtigen Gebieten von der früher behaupteten Höhe nicht herab gesunken, aber herab gedrückt worden ist, so daß er in Wissen, Lehre, Schule hinter den Leistungen anderer wahrlich nicht an Begabung überlegener Stämme zurück geblieben ist, so verschuldete solchen Druck und solches Unheil nicht etwa der Katholicismus — dieser hat Jahrhunderte lang die Gleichstellung im Verhältniß zu andern Stämmen durchaus nicht gehemmt! — wohl aber das bösartige spanisch-italienische Gift, welches man Jesuitismus nennt.

Was für geistig und sittlich ausgezeichnete Männer gibt es noch heute unter den katholischen Geistlichen der alten Schule in Baiern!

Wenn aber die neue, jungkatholische d. h. eben jesuitische Schule in Baiern zur dauernden Herrschaft gelangt, wie sie unter Anderem in der hier geforderten Unterdrückung der freien Forschung hervortritt, — dann geht die Gleichstellung unseres Volksstammes mit den übrigen Deutschen unwiederbringlich verloren.

Und das würde Niemand schmerzlicher empfinden, als ich, der ich, nun bald ein Jahr in der preußischen Hauptstadt lebend und lernend, bei Anerkennung aller Vorzüge norddeutscher Eigenart die ergänzenden des eigenen Stammes immer liebevoller würdige.

Siegen aber in Baiern auf die Dauer die Jesuiten, — dann heißt es: „finis Bavariae“.

Berlin, Sommer 1853.

Zur Philosophie der Kirchenväter.

Johannes Huber gibt in vorliegendem Werk eine gutgearbeitete Darstellung des philosophischen Gehalts der Patristik bis ins 5. Jahrhundert. Weniger zwar für die Geschichte der Philosophie im engern Sinne, desto mehr aber für die Entwickelung der Dogmen und für die Geistesgeschichte im allgemeinen sind die Werke der Kirchenväter von großer Wichtigkeit. Die Betrachtung, wie allmählich die christlichen Vorstellungen die vorgefundenen Elemente hellenischer Philosophie und orientalischer Mystik sich assimilirten und, freilich auch ihrerseits manchfach durch dieselben modificirt, mit denselben zu einem complicirten Dogmensystem erwuchsen, und wie dann allmählig dem niemals völlig erloschenen Funken der Speculation in den von der Kirche selbst überlieferten antiken Philosophemen neue Nahrung zugeführt ward, wie jahrhundertelang der Gedanke nur in der Höhe und in der Richtung zu fliegen wagte, welche der alles umwölbende Bau der Kirche gestattete, bis er endlich, kühner geworden, die alten Schranken überschritt, — diese lehrreiche Betrachtung muß immer beginnen mit der Erforschung des Materials, welches die zertrümmerte Antike den christlichen Vorstellungen darbot und den ersten Gebilden, welche sich daraus erhoben. Hierzu ist nun das Huber'sche Werk ein recht fleißiger und erfreulicher Beitrag, der insbesondere in der Zusammenarbeitung der Quellen mit der bedeutenden zerstreuten Literatur Verdienstliches leistet: denn unerachtet der zahlreichen und zum Theil ausgezeichneten Vorarbeiten auf diesem Gebiet hat es an einer umfassenden Darstellung gerade des philosophischen Gehalts jener patristischen Grundlagen der Dogmengeschichte gefehlt.

[1]) „Die Philosophie der Kirchenväter von Dr. Johannes Huber, außerordentlichem Professor an der Universität München." (München, Literar-artistische Anstalt.) Seit 1855 hatte Huber seinen Uebertritt in die Reihen der Gegner des Ultramontanismus vollzogen. Unsere Weltanschauungen blieben zwar im Uebrigen sehr verschieden, aber er verwarf ausdrücklich Standpunkt, Maßlosigkeit und Methode seiner Schrift gegen Prantl und mich. Meine Antwortschrift ging ich Punct für Punct mit ihm durch und milderte auf seinen Wunsch mehrere Ausdrücke; zum Theil hielt er im Einzelnen seine Ansichten lebhaft aufrecht: aber Princip, Methode und Ton verwarf er selbst: **ich sage das zu seinem Lobe.**

Im einzelnen können wir freilich keineswegs mit allen Resultaten und Anschauungen des Verfassers übereinstimmen, da dessen Standpunkt, ein zwischen Transscendenz und Immanenz pendulirender Theismus, obwol in der heutigen Philosophie sehr beliebt, nicht eben der unsere ist. Dies Buch entstand im Zusammenhang mit Vorarbeiten des Verfassers zu einer Monographie über Scotus Erigena, als deren Vorläufer es erscheint. (S. IX.) Es bespricht vorerst die alexandrinische Theosophie und Philo's Verhältniß zum Christenthum, sowie — mit allzu wenig Worten! — die Christologie der neutestamentlichen Bücher; sodann die Entstehung der christlichen Speculation (S. 1—11). Von den einzelnen Philosophen und Schulen heben wir besonders hervor die Darstellung des Justinus Martyr (S. 11—20), die Erörterung über Wesen und Ursprung der Gnosis (S. 26—36), vor allem die Lehre Valentins, des geistvollsten Vertreters der gnostischen Schule (S. 38—43). — Weniger der Wichtigkeit des Gegenstandes entsprechend, scheint dagegen die Zeichnung des Manichäismus (S. 46—50), welcher, unerachtet der trefflichen Arbeit von Baur, doch im Zusammenhang mit dem vom Verfasser behandelten Gegenstand eine ausführlichere Würdigung verdient hätte, insbesondere wegen der manichäischen Lehre vom Bösen. Die Darstellung des Neuplatonismus aber (Plotin, Porphyrius) in seinem Kampf gegen Gnosis und Christenthum, der Unterschiede und des Zusammenhangs zwischen den drei großen damals um die Geistesherrschaft ringenden Mächten: Christenthum, Neuplatonismus und Gnosis, sowie des Einflusses, welchen die neuplatonischen Ideen auf die Kirchenväter geübt, ist eine der besten Partien des Buches S. 50—74). Ziemlich kurz wird die bedeutungsvolle Gestalt des Kaisers Julian abgefertigt (S. 62—63); er wird etwas zu sehr als ein gutmüthiger Phantast, als ein „Dichter, ein Jüngling voll Gluth und Schwärmerei" hingestellt. Julian war denn doch 30 Jahre alt, als er Kaiser ward, und wußte sehr gut was er wollte. Aus Ammianus Marcellinus tritt uns ein anderes Bild von diesem tragischen Helden entgegen, dessen Andenken die unparteiische Geschichte schon wegen seiner Siege über die Alamannen mit dem Lorberkranz schmücken muß (S. 63), wenn auch sein Kampf gegen das Christenthum, welchem die Zukunft gehörte, ein genialer Irrthum war. Es ist ein poesievoller Zufall, daß in Einem

Manne der antike Geist gleichsam noch einmal Schild und Schwert ergreift gegen die beiden großen Feinde, welche die alte römische Welt zerstörten: gegen Christenthum und gegen Germanenthum. Julian hatte wohl erkannt, daß das Christenthum der Keil war, welcher das Rom der Imperatoren von innen heraus zerschellte, und deshalb verfocht er mit voller Bewußtheit die alten Götter, an die er selbst nicht mehr in unmittelbarer Religiösität glaubte, gegen den mit dem alten Rom unverträglichen neuen Gott. Und derselbe Julian ist nun auch der letzte Kaiser des Abendlandes, welcher die Germanen, den zweiten Feind und Erben Roms, noch einmal gewaltig von der Schwelle des Reiches zurückwirft; seine Kämpfe gegen Alamannen und Franken zeigen, daß er wahrlich mehr war denn ein jugendlicher Schwärmer. Wichtiger jedoch als diese Divergenz in Beurtheilung Julians ist der Gegensatz, in welchem wir uns zu den Anschauungen des Verfassers über das Princip des Christenthums finden. Huber untersucht nämlich, weshalb von den drei ringenden Geistesmächten Christenthum, Neuplatonismus und Gnosis, nur das erstere die Zukunft für sich gewann (S. 65—77). Wir finden es inconsequent, auf dem theistischen Standpunkt des Verfassers diese Frage auch nur überhaupt zu stellen: denn jeder Theismus muß zuletzt, wenn er es auch nicht Wort haben will, die Weltgeschichte supranaturalistisch geleitet denken und in diesem Fall ist die Frage nach Gründen eine müßige. Sehen wir aber hiervon ab und untersuchen wir den von Huber angeführten Grund des vom Christenthum errungenen Sieges, so finden wir bei ihm, daß, während Gnosis und Neuplatonismus, unzufrieden mit den Resultaten der antiken Entwickelung und doch unfähig, etwas Neues zu schaffen, sich schmollend von der Welt abwandten, das Christenthum dagegen im Gegensatz zu dieser Weltflucht, zu dieser Verzweiflung an der Herrschaft des Geistes über die Welt, als Princip den positiven Geist besessen habe, d. h. die Zuversicht des Sieges des Geistes über die Welt, „daß es deshalb der Welt sich zugewendet und sie durchdrungen, daß es die Natur, dem menschlichen Geist, weil auf demselben Grunde ruhend, principiell verwandt, erfüllt und beherrscht habe,“ während, wenn die Gnosis zur Herrschaft gelangt wäre, sie nimmermehr eine kräftige gesunde Sittlichkeit hätte darleben können. Uns will bedünken, das Christenthum, dessen Reich bekanntlich nicht von dieser Welt,

habe ebenfalls ein spiritualistisches, fleischfeindliches Princip; es habe die Askese gelehrt, habe in der durch die Erbsünde verdorbenen Natur, im „Fleisch", Sitz und Waffe des Teufels gesehen, es habe dem ganzen Statswesen den Rücken gekehrt, habe die Abziehung der Gedanken von der Erde zum Himmel als Ziel der sittlichen Entwicklung verfolgt. Uns will bedünken, daß Augustinus lehre, der Stat z. B. sei vom Uebel und werde zugleich mit dem Teufel untergehen. Wäre es nur darauf angekommen, im Gegensatz zu den freilich ebenfalls spiritualistischen Systemen der Gnosis und der Neuplatoniker einen objectiven Idealismus, eine Versöhnung von Geist und Natur mit Herrschaft des erstern herzustellen, ei, der Philosoph von Stagira hätte das längst geleistet. Huber räumt freilich selbst ein, daß in den ersten Zeiten das Christenthum einen mehr weltflüchtigen Charakter gezeigt habe, da es noch galt, die alte Welt zu überwinden (S. 72). Wie? Wenn damals, als es mit Gnosis und Neuplatonismus rang, das Christenthum weltflüchtig war wie diese selbst, dann kann doch sein Gegensatz zu diesen und der Grund seines Sieges nicht in seiner Nichtweltflüchtigkeit bestanden haben! Freilich, später ist das Christenthum, d. h. die Kirche, nicht mehr weltflüchtig gewesen. Im Gegentheil: sie ist reich und mächtig und gelehrt geworden und schon im 5. Jahrhundert finden wir z. B. in der gallischen Christenheit, in der Kirche wie im Stat, vielfach das wahre Gegentheil von Weltflüchtigkeit. Aber kam dieses Leben vom Christenthum her? Wahrlich nein! Blicken wir in die Quellen jener Zeit, so sehen wir klar, daß das Neue, Positive, Weltliche, welches sich damals aufbaut und das mit wüsten Schlacken behaftet ist, in Stat und Kirche, sicherlich nicht vom Christenthum herrührt. Es ist die gesunde Roheit der germanischen Barbaren und die erfahrene Cultur der römischen Institutionen, welche miteinander die neue Welt bauen. Das Christenthum — oder richtiger die Kirche — wird nun zwar auch in diese Welt hineingezogen und wird bald darin die mächtigste Macht: aber das war nicht das Specifisch-Geistliche, sondern kam daher, daß die Bischöfe und Priester eben auch Menschen waren und zwar meistens Römer, d. h. zum Herrschen und Administriren angelegt, und daß sie sich, wenn sie auch gewollt hätten, der Mitwirkung bei dem Bau der neuen Welt gar nicht hätten entziehen können. Aber etwas specifisch

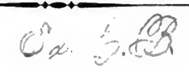
Christliches ist nicht in diesen reichen, kunstsinnigen, gelehrten oder auch rohen, kriegseifrigen, staatsmächtigen Kirchenfürsten; das Christliche ist vielmehr in dem unabläßig jene Weltlichkeit bekämpfenden, Entsagung und Askese lehrenden Spiritualismus, wie ihn in Kirchenrecht und Moral die strengere Richtung vertrat. Wir finden vielmehr den innern Grund des Sieges des Christenthums über Gnosis und Neuplatonismus in der überlegenen Großartigkeit der Persönlichkeit Christi und in der überlegenen Großartigkeit des Sittlichen in den christlichen Ideen gegenüber jenen mystischen und phantastischen und sittlich doch so ohnmächtigen Philosophemen; mit solcher Genialität war das sittliche Postulat den Menschen noch nie an's Herz gelegt worden, mit solch überwältigender Großheit war das sittliche Ideal noch nie, über alle Schranken des antiken Politismus erhöht, der ganzen Menschheit gegenübergetreten; gegenüber dieser den ganzen Menschen, nicht blos seine Gedanken, ergreifenden Gewalt konnten jene halb philosophischen, halb poetischen Gedankengespinste nicht aufkommen. Ja, wir behaupten, ohne jenen asketischen Rigorismus hätte dasselbe gegenüber der blasirten Antike wie gegenüber dem rohsinnlichen Barbarenthum gar nichts ausrichten können. Aber neben dieser Voraussetzung, die es mit andern damaligen Zeitideen theilte, hatte es eben in seiner sittlichen Genialität seine besondere allüberwiegende Macht. Und zu dem innern Grund seines Sieges trat eine große Zahl von äußern, geschichtlich zufälligen Gründen, deren Erörterung hier nicht unsere Aufgabe. Huber ist zu jener Auffassung des Christenthums als eines objectiven Idealismus, einer Durchleuchtung des Materiellen mit dem Geistigen offenbar dadurch gelangt, daß er mit Recht diese Versöhnung des Idealen und Realen als höchstes bisher erreichtes Ziel unserer Entwickelung erkannte und das er mit eben solchem Recht einsah, daß nur durch das Christenthum *hindurch* unsere Culturgeschichte, wie sie einmal verlaufen ist, dieses Ziel erreichen konnte. Allein damit ist doch keineswegs gesagt, daß das Christenthum *selbst* als solches diesen objectiven Idealismus, diese versöhnte Neigung zur Welt enthielt. Im Christenthum ist Kampf, nicht Friede, zwischen Geist und Materie, zwischen Himmel und Welt: Verachtung der Natur und des Fleisches als sündhaft ist die Signatur der echt christlichen Ideen. *Man darf, was sich an das Christenthum angesetzt hat,*

was ohne dasselbe freilich nicht so erwachsen wäre, doch nicht mit dem Christenthum selbst identificiren. Hier liegt ein wichtiger principieller Gegensatz der Methode verborgen. Während es allgemeine Sitte geworden, den sogenannten „Geist" des Christenthums, d. h. den subjectiven Eindruck einer Seite desselben als das Christenthum selbst zu fassen, können wir auf die Frage, was ist das Christenthum? nur antworten: die objective Gesammtheit seiner Dogmen und Institutionen. So ist es gewiß richtig, daß allmählig an den christlichen Dogmen, am Glauben, die freie Philosophie emporgewachsen ist: aber deshalb darf man doch nicht behaupten, das Christenthum „fordere," daß der Glaube zum Wissen sich fortentwickeln möge (S. 76). Das fordert es gar nicht. Im Gegentheil: credo quia absurdum. Wie es nicht im Wesen des Christenthums lag, reich und weltmächtig zu werden, sondern arm und himmelsehnend zu bleiben, so liegt auch nur der Glaube, nicht Wissenschaft und Gelehrsamkeit, im Wesen des Christenthums.

Sehr gelungen hingegen scheint die Ausführung, in welcher die strenge und rücksichtslose Consequenz des orthodoxen Dogma gegen die Häresien vertheidigt wird. Mit Recht hebt Huber hervor, wie in jener an Religionsträumen und Philosophemen so reichen Zeit das straffe einheitliche Zusammenhalten der Einen reinen Lehre Hauptbedingung war für eine mächtige und einheitliche Entwicklung der christlichen Ideen. Sollte aus dem Christenthum nicht eine der damals zahlreichen einseitigen Religionssecten oder mystischen Philosophenschulen werden, so mußte die Einheit und Reinheit der Tradition unerbittlich auch gegen die talentvollsten Bethätigungen des Subjectivismus festgehalten werden. „Mit altrömischem Starkmuth desavouirte die Kirche daher ihre liebsten Söhne und größten Denker, wenn sie in ihrem Bewußtsein den objectiven Geist des Dogma nicht getreu zu reflectiren vermochten, und schied nach ihrer Ueberzeugung alles blos Menschliche und Wandelbare von der göttlichen und ewigen Vernunft des Dogmas aus. Und in der That, was wäre aus dem Christenthum geworden, wenn jede subjective Auffassung desselben sich hätte geltend machen und die Objectivität des Dogma verdrängen können?" (S. 74.) Wir sind hiermit, wie gesagt, völlig einverstanden. Allein andererseits wollen wir doch auch zwei Dinge nicht verschweigen, welche jene Anschauung modificiren.

Einmal scheint der Verfasser nicht ungeneigt, der

orthodoxen Kirche als solcher gegenüber allen Ketzereien den Vorzug einzuräumen, daß die Orthodoxie immer die speculative, tiefere Anschauung verfochten, indeß die Häretiker einseitige Verstandes- oder Gefühlsextreme verfolgt hätten. In manchen wichtigen Fragen, insbesondere in der Trinitätslehre, z. B. gegenüber dem Arianismus, ist dies zuzugeben. Aber der Beweis dürfte dem Verfasser doch schwer werden, daß in allen Fällen die Orthodoxie den berechtigten Standpunkt vertreten habe, d. h. daß immer diejenige Partei als die orthodoxe durchgedrungen sei, welche das höhere speculative Recht für sich gehabt. Das wäre auch ganz verkehrt: denn das Kriterium für Orthodoxie kann nicht die Uebereinstimmung mit der Speculation sein (so wenig das Kriterium für die Speculation die Uebereinstimmung mit der Orthodoxie ist). Ferner ist nicht zu vergessen, daß die Häresien höchst heilsame pädagogische und kritische Fermente waren (wie denn, um gleich das schlagendste Beispiel herauszugreifen, die größte Häresie der spätern Zeit, der Protestantismus, nach dem Urtheile der katholischen Kirche selbst förderlich auf Reformen innerhalb des Katholicismus gewirkt hat), sowie daß vielfach die Kirche selbst den in einer Häresie enthaltenen Grad von Wahrheit für sich recipirt hat, was Huber selbst einräumt. — Unter den folgenden Partien des Buches heben wir noch die Besprechung von Irenäus (S. 77—93) und Tertullian (100—104), wobei besonders die psychologische Charakterisirung gelungen scheint, hervor und zumal die ausführliche Darstellung von Augustinus' Charakter und Lehre, wobei der Verfasser offenbar mit Vorliebe verweilt und wo er Treffliches geleistet hat. Hier sind in der That bedeutende Gesichtspuncte neu aufgedeckt worden, welche die dialektische und speculative Größe Augustin's vielfach in hellerem Lichte zeigen. Insbesondere die Betonung der Thatsache des Selbstbewußtseins gegenüber der Skepsis, oft völlig in Geist und Sprache des Cartesius gehalten (S. 244), ist in überraschender Weise hervorgehoben und entwickelt. Wir bedauern, daß uns hier der Raum nicht gestattet, auf diese mit ebenso viel Verständniß als Liebe gearbeitete Abhandlung näher einzugehen: sie bezeichnet gegenüber des Verfassers früheren Schriften gegen Prantl und mich einen bedeutenden Fortschritt: den aus scholastisch- seminaristischer Klopffechterei heraus auf den Boden der Wissenschaft.



Philosophische Studien

von

Felix Dahn.



Berlin 1883.

Otto Janke.



